B II 4/14 (2)

Landesbibliothek
Coburg

B. II. 4

1179

β'

15

Malebranche von der Wahrheit,

oder

von der Natur des menſchlichen Geiſtes

und

dem Gebrauch ſeiner Fähigkeiten
um Irthümer in Wiſſenſchaften zu vermeiden;

ſechs Bücher,

aus dem franzöſiſchen überſetzt,
und mit Anmerkungen herausgegeben

von einem

Liebhaber der Weltweisheit.

BIBLIOTHEK COBURG

Zweiter Band,

enthält das dritte und vierte Buch.

Halle, 1777.
verlegt und gedruckt bey Johann Chriſtian Hendel.

B II 4/14 (2)

Landesbibliothek
Coburg

Geneigter Leſer!

Es wäre nicht nöthig geweſen, dieſen zweiten Band mit einer Vorrede zu begleiten, wenn ich mich nicht in der Situation befände, theils wegen des erſten Bandes noch etwas zu erinnern,

und mich der Anmerkungen wegen zu rechtfertigen, welche in dem gegenwärtigen zweiten Bande der Anzahl und dem Inhalt nach von denen im erſteren verſchieden ſind; theils aber beſonders mich bey dem Herrn Frankfurter Recenſenten für das meiſterhaft recht nach der Mode gefällte Urtheil über den erſten Band zu bedanken.

Ich wollte bey der Ueberſetzung, der zwey erſteren Bücher in meinen Bemerkungen keinen andern Endzweck erreichen, als den, der mir bey der deutſchen Ausgabe eines Werks, wie die Unterſuchung der Wahrheit iſt, nothwendig ſchien, nemlich die eigenen Meinungen des Pater Malebranche mit den neuern zu vergleichen, einige unrichtige Sätze anzuzeigen, hie und da manche Einſchränkungen zuzufügen, und überhaupt alles das zu thun, was ein Freund der Wahrheit thun muß, wenn er eine ſolche Arbeit unternimmt, wie die iſt, der ich mich unterzogen habe. Hätte ich mich in eine Widerlegung der Irthümer, der Chimären und der mancherley Grillen einlaſſen wollen, ſo hätte

hätte man mehrere Bände aus Einem machen müſſen. – Und was würde ich dadurch geleiſtet haben? da **Locke** und **Leibnitz** ſeine vornehmſte Meinung, daß wir alles in Gott ſehen, von allen Seiten beurtheilet, und Herr **Meinerts** in der Schrift, welche bey der Academie der Wiſſenſchaften zu Berlin das Acceſſit erhalten hat, das Syſtem des Paters von den Neigungen geprüft, und zum Theil auch widerlegt haben. Daher lies ich mich über verſchiedene Ideen des Verfaſſers gar nicht ein, bemühete mich nur, den wahren Sinn deſſelben zu erſchöpfen, und in einigen theologiſchen Meinungen ein Wort zu ſagen, welches ein jeder denkender Leſer billigen wird.

Meine andere Beſchäftigungen lieſſen es nicht zu, das Manuſcript ins Reine zu bringen, und der Correcktor konnte ſich nicht ſo recht in die Sache finden. Auf dieſe Art ſind viele Druckfehler untergeſchlichen und manchesmal durch Zuſatz oder Verſtellung eines Worts in etwas der Sinn verdreht und entſtellt worden; dieſes wird der Leſer

ſelbſt überſehen können. Dadurch aber wurde ich aufmerkſamer, daß ich bey dieſem Bande zum wenigſten eine Correktur durchgeſehen. Ich habe auch um einige Entſchädigung zu leiſten, am Ende dieſes zweiten Bandes eine Anzeige der Druckfehler beigefüget.

Der zweite Band iſt mir unter den Händen ſtärker geworden, als ich glaubte; die Gegenſtände, welche Malebranche in demſelben abhandelt, ſind von der Beſchaffenheit, daß ſie eine genauere Unterſuchung und Zergliederung verdienten. In dem dritten Buch vom reinen Verſtande ſind beinahe alle die Meinungen enthalten, welche der carteſianiſchen Philoſophie eigenthümlich ſind, ſo wie man auch in demſelben das Syſtem des Pater Malebranche hinlänglich antrift. Dieſes Buch bleibt alſo im genaueſten Verſtande nur allein für den Liebhaber der Wahrheit wichtig, der dies unſchätzbare Kleinod auch aus den Schlacken der Irthümer, aus dem Wuſt der Vorurtheile und Chimären hervorzuziehen ſich bemühet. Wichtig für

den

den Philoſophen! Dem es nicht genug dünkt, aus philoſophiſchen Handbüchern den Namen der Sekten, höchſtens etwa ihre Hauptlehren dem äuſſern Gewande nach zu erlernen, und damit dem unvorſichtigen, halbgelehrten Publicum ein Blendwerk vorzuſpielen; – dem es im Gegentheil Pflicht ſcheinet, und auch Vergnügen macht, mit ſcharfſichtigen Blicken einer gerechten Wahrheitsliebe und mit völliger Unpartheilichkeit ein jedes Syſtem bis auf ſeine Grundquellen zu führen, und denn zu unterſuchen, ob der Philoſoph an derſelben reines Waſſer geſchöpfet habe. Er wird alle Beſchwerden und alle die unebenen Wege nicht achten, die zu dem Heiligthum der Wahrheit führen. Lohn genug, wenn er ſie findet. Die Biene ſaugt aus den Blumen das Honig, und die Weſpe das Gift.

Das vierte Buch von den Neigungen iſt ſchon gemeinnütziger. Hier wallet der Fuß auf angenehmen grünen Pfade. Auf dem erblickt das Auge freilich noch manche ſumpfigte Gegend, hinter

ihr noch manchen Abgrund, – aber erfreuend iſt die ſchöne Aue, auf der man ruhet, als mit vorſichtiger Vorbereitung auf das, was künftig iſt, ſich geſchickt machen zu können, auch durch die noch bevorſtehende mühſame Wege zur Wahrheit zu eilen. Ich ſetze hier das Unrichtige abermals bey Seite, was ſich theils in der Erklärung deſſen, was Neigung iſt, theils in der Beſtimmung der Hauptneigungen, theils in manchen gewählten Beiſpielen findet. Zu meinen Noten hat mir vorzüglich die Preisſchrift des Herrn Hofprediger **Cochius** in Potsdam Stoff gegeben, die ich dabey beſtändig zur Hand hatte. Ich habe auch zuweilen blos gewiſſe vom Verfaſſer gewählte Beiſpiele in den Anmerkungen näher geprüfet: manchmal ſie weiter fortgeſetzet, nicht ſelten auf gegenwärtige Zeiten angewandt, und ihren rechtmäſſigen Gebrauch richtiger feſtzuſetzen mich bemühet.

Ich übergebe alſo hiemit dieſen Band allen Freunden der Wahrheit, unbekümmert über die Urtheile

theile, welche man darüber fällen wird. Ehre genug für mich, wenn man mich für einen Verehrer desjenigen hält, der von keinen Vorurtheilen verblendet alles mögliche thut, um mit eigenen Augen zu ſehen; der mit ganz uneingenommenen Gemüthe das Brauchbare und Nützliche ehret, wo er es findet, das Unnütze und Schädliche hingegen bey Seite wirft, wer es auch nur je geſagt haben möchte.

Ich könnte nun aufhören, wenn ich nicht noch ein Wort mit dem Herrn Recenſenten zu reden hätte, der in der Frankfurter gelehrten Zeitung die Ueberſetzung meiſterlich geſchildert. Ich will Ihnen mein Herr Recenſent nur ins Ohr ſagen, was die Leſer dieſes Buches in Rückſicht ihrer Recenſion urtheilen. Von einigen hört man dieſe Worte: In der Frankfurter gelehrten Zeitung iſt wohl Laune, die Recenſenten begehen aber den Fehler, daß ſie das, was ſie loben, bis auf den höchſten Gipfel erheben, und dem ſie nicht

wohl wollen, das muß in den tiefſten Abgrund herunter; von der Mittelſtraſſe wiſſen ſie nichts. Es iſt ein Wunder, daß der Recenſent nicht auch geſagt: es wäre der Sinn vom Malebranche nicht getroffen, der Ueberſetzer ſeye der franzöſiſchen Sprache nicht mächtig, das fehlet ihr noch, ſo wäre ſie vollſtändig. Andere lieſſen ſich ſo heraus: man merkt, daß der Recenſent das Buch mit dem Vorſatze durchblättert, die Ueberſetzung – denn bey der Anmerkung, die der Recenſent anführet, wird der, den der geſunde Menſchenverſtand nicht verlaſſen hat, einſehen, daß S. 4. das Wort Scholaſticker nicht auf die heidniſchen Philoſophen zu ziehen ſey. S. 210. manchen Gedanken der Zeit zu haben, iſt ein Druckfehler, indem das zu ausgelaſſen – es gehet aber ſo, Kleinigkeiten muß man groß machen, den Verſtand muß man verdrehen, um etwas ſagen zu können. Die Herrn Recenſenten nehmen ſich nichts mehr übel, ſo gar was in einem Blatt bis zum Abſcheu iſt herunter gemacht worden, wird im folgenden bey der nemlichen Zeitungsanſtalt herausgeſtrichen,

ſtrichen, und man weiß der Sache eine ſolche Wendung zu geben, daß es der leichtſinnige Leſer nicht einmal übel nimmt, man ſetzt lieber audiatur & altera pars, und nun wird das gelobt, was man zuvor verachtet hat: ſolche widerſprechende Handlungen ſind bey ihnen Kleinigkeiten. — Noch eines anderen Worte will ich nicht anführen, um nicht das Anſehen zu haben, als wäre mir daran gelegen, wie es gewöhnlich geſchiehet, dem Recenſenten etwas abzugeben. Nein ich ſage nicht ein Wort zu der ganzen Recenſion, und verſichere bey meiner Redlichkeit, daß ich die Gedanken ſo hergeſetzt, wie ſie die Leſer, welche den Ueberſetzer nicht kennen, ausgeſagt haben. Ich bin vielmehr **Ihnen**, mein lieber Recenſent! für das Meiſterſtück von Recenſion unendlich verbunden. Der Verleger hat einen recht guten Abſatz gehabt, gewiß hat die gute Recenſion etwas dazu beigetragen. Wohl an, der Herr ſegne Sie, der Herr bewahre und erhalte

Sie in dieſer Laune bis an ihr Ende. Ich bitte indeſſen recht ſehr: in ihre Geiſſel friſche Knoten zu machen, und dieſen ſammt den übrigen Bånden ſo herumzuholen, daß auch nicht ein geſunder Fleck an ihnen bleibt. Nåchſtens werde ich Sie, wenn mich meine vorhabende Reiſe in jene Gegenden führet, dafür umarmen. Was kann ich mehr thun? Geſchrieben im Frühling 1777.

Inhalt der Hauptſtücke des zweiten Bandes.

Drittes Buch.

Von dem Verſtand – von der Seele ohne Beziehung auf den Körper.

Erſter Theil.

Von dem Verſtand.

Erſtes Hauptſtück. Die Gedanken allein ſind ein weſentliches Geſchäfte der Seele. Empfinden und ſich Dinge einbilden, ſind Modifikationen derſelben. Wir kennen nicht alle ihre Modifikationen. Sie ſind von unſrer Erkenntnis und von unſrer Liebe verſchieden, nicht einmal beſtändig Folgen derſelben.

Zweites Hauptſtück. Die Seele, kann das Unendliche nicht begreifen, da ſie eingeſchränkt iſt. Dieſe Einſchränkung verurſachet viele Jrthümer, beſonders Ketzereien. Man muß die Vernunft dem Glauben unterwerfen.

Drittes Hauptſtück. Die Weltweiſen unterdrücken ihren Verſtand, weil ſie ohne Ordnung im Studieren zu beobachten, ſich mit Gegenſtänden beſchäftigen, welche zu viel Verhältniſſe in ſich begreifen, und von vielen andern abhangen. Ein aus dem Ariſtoteles hergenommenes Beiſpiel. Die Geometer, beſonders welche die Algebra und Analyſe verſtehen, ſind in der Erforſchung der Wahrheit glücklicher. Jhre Methode ſchärft das Nachdenken, die Logick des Ariſtoteles hingegen verringert daſſelbe. Ein andrer Fehler der Gelehrten.

Viertes Hauptſtück. Die Seele kann ſich nicht lange mit Dingen beſchäftigen, die mit dem Unendlichen nichts gemein haben, und mit ihr in keinem Verhältnis ſtehen. Die Unbeſtändigkeit des Willens verurſachet den Mangel der Aufmerkſamkeit, folglich den Jrthum. Unſere Empfindungen beſchäftigen uns mehr als die reine Begriffe der Seele. Das iſt die Quelle aller Verdorbenheit in den Sitten, und der Unwiſſenheit des gemeinen Mannes.

Zweiter Theil.

Von der Natur der Ideen.

Erſtes Hauptſtück. Die Erklärung des Worts Ideen. Sie exiſtiren wirklich, und ſind nothwendig zur Vorſtellung der materiellen Dinge. Eintheilung der verſchiedenen Arten, die äuſſerlichen Gegenſtände zu ſehen.

Zweites Hauptſtück. Die materiellen haben keine ihnen ähnliche Arten.

Drittes Hauptſtück. Die Seele kann keine Ideen erwecken. Urſachen der Irthümer hierüber.

Viertes Hauptſtück. Wir ſehen die Gegenſtände nicht durch angeborne Ideen. Gott bringt ſie in uns keineswegs in jedem Augenblick hervor, da wir ihrer bedürfen.

Fünftes Hauptſtück. Die Seele ſieht weder das Weſen noch die Exiſtenz der Gegenſtände durch die Betrachtung ihrer Vollkommenheiten. Gott allein ſieht ſie auf ſolche Art.

Sechstes Hauptſtück. Wir ſehen alles in Gott.

Siebentes Hauptſtück. Vier verſchiedene Arten die Gegenſtände zu erblicken. Wie man Gott erkennen kann. Wie man zur Kenntnis der Körper komme. Wie man ſeine Seele, die Seele andrer Menſchen, überhaupt ein reines geiſtiges Weſen kennen kann.

Achtes Hauptſtück. Die zu genaue Gegenwart der unbeſtimmten Idee eines Dinges überhaupt betrachtet, verurſacht alle die ungeordnete Abſtraktionen in der Seele, und des gröſten Theils, die philoſophiſche Chimären, welche ſo oft Hinderniſſe werden, warum die Philoſophen die eigentlichen phyſiſchen Grundſätze nicht in ihrer Gründlichkeit einſehen. Ein Beiſpiel, ſo das Weſen der Materie betrift.

Neuntes Hauptſtück. Die letzte allgemeine Urſache unſrer Irthümer. Die Begriffe von den Dingen ſind nicht ſtets in der Seele gegenwärtig, ſo bald und ſo oft man es wünſchet. Ein jeder endlicher Geiſt iſt dem Irthum unterworfen. Woher das komme? Man muß nicht glauben, daß auſſer den Körpern und Geiſtern ſonſt gar nichts exiſtire, oder daß Gott in dem Verſtande ein Geiſt ſey, wie wir uns einen Geiſt vorſtellen.

Zehntes Hauptſtück. Einige aus der Phyſick genommene Beiſpiele von Irthümern, in welche man blos deshalb geräth weil man vorausſetzt, daß Dinge, welche ihrer Natur nach verſchieden ſind in ihren Beſchaffenheiten, ihrer Ausdehnung,

nung, Dauer, und Proportion ſich vollkommen ähnlich wären.

Eilftes Hauptſtück. Beiſpiele von Irthümern aus der Moral, die eben daraus entſtehen.

Beſchluß der drey erſteren Bücher.

Viertes Buch.

Von den Neigungen oder den natürlichen Bewegungen der Seele.

Erſtes Hauptſtück. Wie bey den Körpern Bewegungen nothwendig ſind, ſo muß die Seele auch gewiſſe Neigungen haben. Gott giebt dieſe nur zu dem Ende, daß ſie auf ihn gerichtet ſeyn ſollen. Ihre Neigung zum Guten überhaupt, beſtimmt ſie zum Guten insbeſondre betrachtet. Urſprung der vornehmſten natürlichen Neigungen, womit ſich dieſes vierte Buch beſchäftigen ſoll.

Zweites Hauptſtück. Die Neigung zum Guten überhaupt iſt der Grund der Unruhe unſeres Willens. Folglich auch unſrer Nachläßigkeit und Unwiſſenheit. Erſtes Beiſpiel. Die Sittenlehre iſt den meiſten Menſchen unbekannt. Zweites Beiſpiel. Die Unſterblichkeit der Seele wird von vielen beſtritten. Bey abſtrakten Dingen, welche beinahe gar keine Beziehung auf uns haben, ſteigt die Unwiſſenheit aufs höchſte.

Drittes Hauptſtück. Die Neugierde iſt natürlich und nothwendig. Drey Regeln ſie zu mäßigen. Erklärung der erſteren.

Viertes Hauptſtück. Fortſetzung. Erklärung der zweiten Regel über die Neugierde. Der dritten.

Fünftes Hauptſtück. Von der zweiten natürlichen Neigung der Selbſtliebe. Sie theilt ſich ein in die Liebe zum Seyn und zum Glücklichſeyn, oder zur Gröſſe und zum Vergnügen.

Sechstes Hauptſtück. Von der Neigung zu allem, was uns über andere erhebt. Von den falſchen Urtheilen einiger frommer Leute des Abergläubiſchen und des Heuchlers. Vom Voet dem Feind des Des Cartes.

Siebentes Hauptſtück. Von dem Verlangen nach Wiſſenſchaften, und den falſchen Urtheilen der Gelehrten.

Achtes Hauptſtück. Von dem Verlangen gelehrt zu ſcheinen. Von den Unterredungen der falſchen Gelehrten. Von ihren Werken.

Neun

Neuntes Hauptſtück. Wie die Neigung für Reichthum und Ehrenſtellen zum Irthum verführet.

Zehntes Hauptſtück. Von der Liebe zum Vergnügen in Beziehung auf die Moral. Man muß demſelben entgehen, wenn es uns auch gleich glücklich machet. Es muß uns niemals zur Liebe der ſinnlichen Güter bringen.

Eilftes Hauptſtück. Von der Liebe zum Vergnügen in Beziehung auf die ſpekulativiſchen Wiſſenſchaften. Wie es an der Entdeckung der Wahrheit ein Hindernis wird. Einige Beiſpiele. Beweis von dem Daſeyn Gottes.

Zwölftes Hauptſtück. Die Wirkungen welche der Gedanke an zukünftige Güter und Uebel in der Seele hervorbringen kann.

Dreizehntes Hauptſtück. Von der dritten natürlichen Neigung, der Freundſchaft, welche wir für andere haben. Sie bewegt uns, die Gedanken unſrer Freunde zu billigen, und ſie durch falſche Lobeserhebungen zu verblenden.

Von
der Unterſuchung der Wahrheit.
Drittes Buch.
Von dem Verſtande,
oder
von der Seele ohne Beziehung auf den Körper.

Erſter Theil.
Vom Verſtande.
Erſtes Hauptſtück.

I. Nur allein die Gedanken ſind eine weſentliche Eigenſchaft *) der Seele. Empfinden und ſich etwas einbilden ſind nur Modifika-

*) Wenn Malebranche ſagt, nur allein die Gedanken ſind eine weſentliche Eigenſchaft, ſo verſtehe man die Gedanken an ſich betrachtet, dieſe ſind entweder Empfindungen oder Einbildungen; was dieſe Arten von Gedanken beſtimmt, macht die Modifikationen.

Anm. des Ueberſ.

diſikationen derſelben. II. Wir kennen bey weiten nicht alle Modiſikationen, derer unſere Seele fähig iſt. III. Die Empfindungen, ſelbſt die Leidenſchaften ſind von unſrer Erkenntnis und Liebe verſchieden, ſie ſind auch nicht jederzeit nothwendige Folgen derſelben.

Der Gegenſtand dieſes dritten Buchs iſt freilich trockner und unfruchtbarer als er im vorigen Buche war. Ich betrachte hier die Seele an und vor ſich, ohne allem Verhältnis mit dem Körper, um die Irthümer und Schwachheiten, welche von ihr zunächſt abhangen, deſto leichter zu entdecken. Die Sinne und die Einbildungskraft, ſind unerſchöpfliche Quellen von Selbſtbetrug und Verblendung, die Seele aber, wenn ſie durch ihre eigene Kraft handelt, iſt demſelben weit weniger unterworfen. So mühſam das Ende der zwey erſteren Bücher geworden iſt; – ſo unangenehm wird mir der Anfang des dritten, nicht als wenn ich von den Eigenſchaften des Geiſtes gar nichts ſagen könnte, vielmehr darum, weil ich hier mehr ſeine Schwachheiten als ſeine Eigenſchaften aufſuche. Man verwundre ſich alſo nur nicht, wenn die gegenwärtige Abhandlung an Entdeckung der Irthümer geringhaltiger, abſtrakter und folglich trockner und ſchwerer iſt als die vorigen. Nicht immer kann man die Sinne oder die Einbildungskraft in Bewegung ſetzen, es wäre auch nicht einmal gut. Einen abſtrakten Gegenſtand ſinnlich vorzuſtellen, hieſſe ihn völlig verdunkeln, es iſt genug wenn man ihn verſtändlich zu machen ſucht. Wie ungerecht ſind dem zu folge die Klagen aller derer, die ſo viel zu wiſſen wünſchen und doch auf nichts ihre Aufmerkſamkeit richten, welche immer ſinnlichen Reitz und unaufhörlich Schmeicheley

ley der Leidenſchaften verlangen, es aber ſehr ungern ſehen, wenn man ſie um ihr ernſthaftes Nachdenken erſuchet! Indeſſen dergleichen Leute kann ich hier nicht befriedigen. Ich überlaſſe es dem Schauſpiel oder dem Roman, ihnen zu gefallen, und ihre Ausmerkſamkeit zu erregen; ich werde zufrieden ſeyn, wenn ich den aufmerkſamen nachdenkenden Leſer belehren kann. Da die Irthümer der Sinne und der Einbildungskraft aus der Natur und Beſchaffenheit des Körpers entſtehen, ſo laſſen ſie ſich eben aus der Abhängigkeit der Seele von ihm leicht entwickeln. Die Irthümer des Verſtandes hingegen können blos durch Betrachtung der Natur der Seele und der zur Kenntnis der äuſſeren Gegenſtände erforderlichen Begriffe erklärt und ins Licht geſetzt werden. Ueber die Natur des Geiſtes und der intellektuellen Begriffe werde ich mich alſo hier weitläuftig erklären, um die Urſachen der Irthümer im Verſtande aufſuchen zu können. Ich gedenke zuerſt von der Seele zu reden, was ſie an und vor ſich, ohne auf ihre Verbindung mit dem Körper zu ſehen, ſey, ſo daß das, was ich nun ſagen werde auf alle reine Begriffe, vorzüglich auf das paßt, was ich den reinen Verſtand nenne. Darunter verſtehe ich aber nichts anders, als das Vermögen der Seele, die äuſſeren Gegenſtände ohne alle körperliche zu ihrer Vorſtellung nöthige Bilder *) im Gehirn zu kennen. Hernach werde ich von den intellektuellen Ideen, als einem Mittel reden, durch welches der Verſtand die äuſſeren Gegenſtände ſich vorſtellet.

*) Unter Bilder im Gehirn verſtehet man die zur Vorſtellung in der Seele nöthige Veränderungen des Gehirns. Malebranche hat ſich das Wahre darunter nicht vorgeſtellt.

Anm. des Ueberſ.

I. Nur allein die Gedanken ſind der Seele weſentlich. Empfindungen und Einbildungen ſind Modifikationen derſelben.

Bey reiflicher Ueberlegung, glaube ich, wird man nicht zweifeln, daß das *) Weſen der Seele in dem Gedanken beſtehe, wie das Weſen der Materie in der Ausdehnung **), daß ſie nach den verſchiedenen Modifikationen der Gedanken, bald will, bald ſich etwas einbildet, bald eine noch andere Geſtalt annimmt – eben wie vermöge der mancherley Modifikationen der Materie ſie bald Waſſer, bald Feuer, bald Holz iſt, und vielfältige Formen annimmt.

Nur erinnre ich zum voraus, daß, wie ich unter dem Wort Ausdehnung nicht dieſe oder jene Art derſelben, als das Viereck oder die Rundung, ſondern eine aller Arten von Abänderung und Figuren fähige Ausdehnung verſtanden habe, eben ſo das Wort, Gedanken nicht von einer beſondern Modifikation der Seele, das heißt, von dieſem oder jenem, ſondern von einem aller Modifikationen fähigen Gedanken erkläre. Dieſe Vergleichung macht nicht die geringſte Mühe, ſie müßte dann daher entſtehn, weil man von Gedanken nicht die klaren Vorſtellungen haben kann, als von der Materie, und blos durch eine innerliche Em=

*) Durch das Weſen eines Dinges verſtehe ich das, was man in demſelben ſich zuerſt vorſtellet, von welchem alle ſeine Modifikationen abhängen.

Anm. d. Verf.

Alſo die innere Möglichkeit.

Anm. d. Ueberſ.

**) Das iſt der Gedanke, der zu manchem Irthum den Grund gelegt, z. B. zu dem, daß man den Raum als einen Körper angeſehen.

Anm. des Ueberſ.

Empfindung, durch das innere Bewußtſein ſich von demſelben überzeugt, wie ich weiter unten darthun werde.

Eben ſo wenig kann ich mir vorſtellen, daß es eine Seele geben kann, welche nicht denken ſollte, obgleich manche nicht empfindet, ſich nichts einbildet, auch nicht einmal will; wie man ſich gleichfalls eine Materie nicht vorſtellen kann, die keine Ausdehnung hätte, ob es gleich leicht iſt eine andere ſich zu gedenken, die weder Erde, noch Metall, weder ein Viereck, noch rund, ja nicht einmal in Bewegung iſt. Daraus kann man denn nun auf die Möglichkeit ſchlieſſen, daß die Seele zuweilen weder Wärme, noch Kälte, weder Traurigkeit noch Freude empfinde, gar keine Einbildungen habe, ſo gar nichts wolle, und alſo alle dieſe Modifikationen ihr nicht weſentlich ſind. Der Gedanke allein iſt das Weſen des Geiſtes, ſo wie die Ausdehnung das Weſen der Materie. Allein, wie dieſe, wenn man ſie ohne Bewegung gedächte, ganz unnütz und alle die Formen, für welche ſie gemacht iſt, anzunehmen unfähig wäre, nicht einmal gerechnet, daß ein verſtändiges Weſen ſie auf die Art nicht habe hervorbringen können; ſo würde die Seele oder der Gedanke, wenn man ihr den Willen nehmen wollte, ganz offenbar unnütz ſeyn weil ſie ſich niemals zu den Gegenſtänden, die ſie ſich vorgeſtellt, richten, nie das Gute lieben könnte, für welches ſie gemacht iſt. Nichts deſtoweniger gehört das Wollen nicht zum Weſen der Seele, weil es Vorſtellungen vorausſeẓt, ſo wie die Bewegung die Ausdehnung vorausſeẓt, alſo auch nicht das Weſen der Materie ausmachet.

Der Gedanke allein beſtimmt daſſelbe, die verſchiedenen Arten zu denken hingegen, wie die Empfindungen und

die Einbildung, ſind nur Modifikationen, deren ſie fähig iſt, die ſie aber nicht immer hat. Das Wollen begleitet ſie jederzeit als eine Eigenſchaft, ſie mag nun mit einem Körper verbunden ſeyn, oder nicht; es iſt ihr aber unweſentlich, weil es Gedanken vorausſetzt, und man ſich die Seele ohne Willen, wie den Körper ohne Bewegung vorſtellen kann. Freilich kann das Vermögen zu wollen von der Seele nicht getrennt werden, ob es ihr gleich nicht weſentlich iſt, ſo wenig als das Vermögen der Bewegung von der Materie kann getrennt werden, ob es ihr gleich nicht weſentlich iſt. So wie der Begrif einer Materie, welche ſich nicht bewegen könnte, unmöglich iſt, ſo iſt es auch unmöglich, ſich eine Seele vorzuſtellen, welche nicht wollen, oder gar keine natürliche Neigung haben könnte. Ferner, da die Materie ſehr gut ohne eine würkliche Bewegung ſeyn kann; ſo iſt es gleichfals möglich, daß die Seele ſich ohne allen vom Schöpfer empfangenen Eindruck zum Guten, folglich ohne Willen befinde, denn in dieſer vom Schöpfer der Natur empfangenen Neigung zum Guten überhaupt beſtehet doch der Wille, ſo wie ich es im erſteren Kapitel dieſes Werkes ausführlicher auseinandergeſetzt habe.

II. Nicht alle Modifikationen, deren unſere Seele fähig iſt, ſind uns bekannt.

Dies ſowohl als das vorhergehende, was ich in der Abhandlung von den Sinnen über die Natur der Seele geſagt habe, ſetzt nicht voraus, daß wir alle Modifikationen kennen, deren ſie fähig iſt; dergleichen Vorausſetzungen mache ich nicht gern. Im Gegentheil halte ich die Seele

ſelbſt

ſelbſt für fähig, nach und nach unendlich verſchiedene Modifikationen anzunehmen, welche ſie ſelbſt nicht kennet.

Der kleinſte Theil Materie kann eine Figur von drey, ſechs, zehn und zehntauſend Seiten annehmen, ſo gar eine zirkelförmige, und elliptiſche Figur, welche man als Figuren von unzählichen Zirkeln und Seiten anſehn kann. Eine jede dieſer Figuren hat auſſerordentlich viele Arten, es giebt eine ungezählte Menge von Triangeln von verſchiedner Art, noch mehr Figuren von vier, ſechs, zehn, zehntauſend Seiten, und unendliche Polygone. Denn der Cirkel, die Ellipſe, überhaupt eine jede reguläre oder irreguläre krumlinigte Figur kann als ein unendliches, Vieleck betrachtet werden; die Ellipſe z. B. als ein unendliches Polygon, in welchem die Winkel welche ſeine Seiten machen, ungleich ſind, da ſie gegen den kleinen Diameter gröſſer ſind, als gegen den groſſen. Eben ſo iſt es mit den andern zuſammengeſetzten und mehr irregulären Polygonen beſchaffen.

Ein kleines Stück Wachs kann folglich ganz unzählich viele verſchiedene Figuren annehmen, die kein menſchlicher Verſtand begreifen kann. Warum ſollte man ſich denn einbilden, daß die Seele, welche weit edler iſt als der Körper, nur der Modifikationen fähig wäre, die ſie nun einmal hat?

Hätten wir niemals Vergnügen oder Schmerzen empfunden, niemals eine Farbe oder das Licht geſehn, kurz wären wir gleichſam blind dagegen geweſen, und taub bey den Tönen; ſo würden wir wohl mit Recht ſchlieſſen können, daß wir dieſer Empfindungen unfähig wären, welche wir würklich von dem Gegenſtande haben. Indeſſen ſind ſie doch nur Modifikationen der Seele, wie

 ich

ich in der Abhandlung von den Sinnen gezeigt habe. Darinn werden wir nun einig ſeyn müſſen, daß die Fähigkeit der Seele verſchiedene Modifikationen anzunehmen ſo groß ſey, als das Vorſtellungsvermögen, ich will ſo viel ſagen, daß, wie der Verſtand die Figuren, welche die Materie annehmen kann, weder zu ergründen, noch zu begreifen vermag, er ſich eben ſo wenig die verſchiedene Modifikation vorzuſtellen im Stande iſt, welche die allmächtige Hand Gottes in der Seele hervorbringt, wenn er auch ihre Kräfte ſo gut kennte, als die Kräfte der Materie, welches aber aus vielfachen Gründen unmöglich iſt, die ich im ſiebenden Hauptſtück des zweiten Theils dieſes Buchs anzeigen werde.

Die Verbindung der Seele mit einem Körper *) und ihre Abhängigkeit von demſelben iſt alſo lediglich Schuld, daß

*) Das bezieht ſich auf die gewöhnliche Meinung der Carteſianer, welcher Malebranche beſonders zugethan war, daß nemlich alle Fehler unſrer Erkenntnis von dem Körper herkämen, daß die Seele, wenn ſie ſeiner los wäre, von ganz andrer Beſchaffenheit ſeyn würde. Einige alte Philoſophen, unter andern Sokrates ſcheinen ſie auch gehabt zu haben. Man prüfe ſie aber etwas näher, und ſie wird, wo nicht ganz und gar verworfen, doch auſſerordentlich eingeſchränkt werden müſſen. Der gewöhnlichen Beweiſe von der Fürtreflichkeit des Körpers, und dem groſſen Nutzen, welchen die Seele, von ihm bekommt, will ich itzo gar nicht gedenken. Sie ſind zu bekannt, und wer ſie zuſammen mit vieler Scharſſinnigkeit ausgeführt leſen will, dem empfehle ich eine Diſſertation von Alex. Gottl. Baumgarten *de exiſtentia corporum angelicorum.* Nur eines will ich anmerken. So gar nach dem eigenen Syſtem des Verfaſſers wäre es um unſere ganze Erkenntnis gethan. Denn das kann man doch unmöglich zugeben, womit er ſich vertheidigen würde, daß wir nemlich alsdenn eine vollkommen deutliche Erkenntnis hätten. Dieſe ganz deutliche Erkenntnis hat Gott allein ausſchlieſſungsweiſe; folglich behalten wir immer eine verworrene, dieſe fließt nach der Meinung, des Ver-

daß ſie hiernieden nur ſehr wenige Modifikationen bekommen kann. Alle Empfindungen ſtehn mit ihm in Verhältnis und da ſie ſich Gottes nicht erfreuet, ſo fehlen ihr auch die Modifikationen, welche dieſer Genuß hervorbringen kann. Eben ſo geht es mit der Materie, aus welcher der Körper zuſammengeſetzt iſt. Sie hat in dieſem Leben auch wenige Modifikationen. Nur allererſt nach unſerm Tode kann ſie ſich in Erde und Staub auflöſen. Während dieſer Zeit kann ſie weder zur Luft, zum Feuer, weder Diamant, Metall, weder rund, viereckig, noch triangelförmig werden: ſie muß Fleiſch, Gehirn, und eine menſchliche Figur haben, damit die Seele mit derſelben verbunden ſeyn könne. Dieſelbe Beſchaffenheit hat die Seele; ſie muß Empfindungen der Wärme, der Kälte, der Farbe, des Lichtes, der Töne, des Geruchs, vom Geſchmack und noch andre Modifikationen haben, damit ſie in der Verbindung mit dem Körper bleibe. Alle ihre Empfindungen ſtimmen zur Erhaltung ſeiner Maſchine zuſammen. So bald nun das geringſte ihrer Organen ſich losreißt, ſo ſetzen ſie die Seele gleichſam in Bewegung und Schrecken; ſie muß alſo von ihnen abhängen, ſo lange der Körper der Aufloͤſung unterworfen iſt. So bald er aber unſterblich geworden und wir jene nicht mehr zu befürchten haben, ſo iſt es wohl mehr wahrſcheinlich, daß ſie dann die unangenehmen Empfindungen nicht mehr haben wird, welche anitzt ſo oft wider unſern Willen entſtehen, daß unzähliche andere

Verfaſſers aus der ſinnlichen; die ſinnliche kommt aber vom Körper, folglich haben wir einen Körper nöthig. Daraus, wenn es auch als keine Demonſtration, ſondern lediglich gegen den Pater gelten kann, ſieht man denn doch, wie ſich der ſcharfſinnigſte Kopf zuweilen vergeſſen könne, wenn er ſein Syſtem nicht bey jedem Schritt, den er thut, ganz überdenkt.

Anm. des Ueberſ.

ihre Stelle einnehmen, von welchen wir izt nicht einmal einen Begrif haben, welche alle Gedanken überſteigen, und der Gröſſe und Güte Gottes, deren wir uns dann erfreuen, würdig ſeyn werden.

Man bildet ſich alſo ohne Grund ein, die Seele ſo genau zu kennen, daß man ihr nur allein Erkenntnis und Liebe zuſchreibt. Diejenigen könnten es allenfalls behaupten, welche ihre Empfindungen den äuſſeren Gegenſtänden, oder ihrem eigenen Körper zuſchreiben, welche die Leidenſchaften im Herzen aufſuchen. Denn wenn man der Seele, die Empfindungen und Leidenſchaften nimmt, ſo iſt freilich der Ueberreſt nichts als eine Folge der Erkenntnis und Liebe. Jedoch begreiſe ich nicht, wie diejenigen die mit dem Betrug der Sinne bekannt ſind, die Empfindungen und Leidenſchaften für nichts anders als Erkenntnis und Liebe oder für dunkle Urtheile halten können, welche ſie verhältnismäßig auf ihren Körper von den Gegenſtänden fället. Ich kann mir nicht vorſtellen, wie das Licht, die Farbe, der Geruch u. ſ. w. Urtheile ſeyn ſollen, da mir es augenſcheinlich iſt, daß dieſe und andere Empfindungen Modifikationen und ganz von einem Urtheile verſchieden ſind.

III. Die Empfindungen ſind von der Erkenntnis und Liebe unterſchieden, alſo keine Folgen derſelben.

Wir wollen lebhaftere, die Seele ſtärker in Bewegung ſetzende Empfindungen wählen. Wir wollen das prüfen, was dergleichen Leute vom Schmerz und Vergnügen ſagen. Gewiſſen berühmten Schriftſtellern zu folge, halten ſie dieſe Empfindungen für ein Reſultat des Vermögens zu erkennen und zu wollen. Vom Schmerz z. B.

be=

behaupten ſie, er ſey nichts anders, als der Verdruß des Willens über alles, der Abſcheu vor allem, und die Entfernung deſſelben von allem, was dem Körper ſchädlich ſeyn könnte, den er liebt. Das ſcheint mir aber eine Verwechſelung des Schmerzes mit der Traurigkeit zu ſeyn, und daran ſo viel zu fehlen, daß er eine Folge des Verſtandes und des Willens ſey, daß er vielmehr beiden vorangeht. Man lege z. B. jemanden, welcher ſchläft, oder mit den Händen auf dem Rücken ſich wärmt, eine brennende Kohle in eine Hand: ich glaube nicht, daß man wahrſcheinlich behaupten könne, ſolcher würde ſogleich die in ſeiner Hand entſtandenen und der Beſchaffenheit ſeines Körpers nachtheiligen Bewegungen gewahr werden, wogegen ſich ſein Wille ſogleich widerſetzte, daß alſo ſein Schmerz eine Folge dieſer Erkenntnis ſeiner Seele, und dieſer Widerſetzung des Willens ſey. Im Gegentheil halte ich es vor ausgemacht, das erſte, was ein ſolcher Menſch empfinden würde, wenn die Kohle ſeine Hand berührt, ſeye der Schmerz – die Erkenntnis ſeines Verſtandes hingegen, und die Widerſetzung ſeines Willens nur Folgen dieſes Schmerzens, ob ſie gleich die eigentlichen Urſachen der auf den Schmerz folgenden Traurigkeit ſind.

Der Schmerz iſt aber von der Traurigkeit unterſchieden, die er verurſacht. Er iſt das erſte, was die Seele empfindet, vor ihm geht keine Erkenntnis vorher, er kann an und vor ſich ſelbſt nicht angenehm noch unangenehm ſeyn. Die Traurigkeit hingegen iſt das letzte, was die Seele empfindet, beſtändig die Folge einer vorhergegangenen Erkenntnis, beſtändig ihrer Natur nach ſehr angenehm. Das lehrt das die Betrübnis begleitende Vergnügen, wenn man von einem guten Trauerſpiel gerühret wird; denn dieſes ſteigt mit der Traurigkeit, bey dem Schmerz aber würde man vergeblich dieſe Vermehrung erwarten. Daher

ver-

verſtehn die Schauſpieler die Kunſt zu gefallen zu gut, als daß ſie das Theater mit Blut beflecken ſollten, weil der Anblick eines Mordes, wann er auch nur erdichtet iſt, zu viel ſchreckhaftes haben würde, um angenehm zu ſeyn. Dabey beſorgen ſie aber nichts, wenn ſie die Zuſchauer zu traurig machen, weil darinn eine groſſe Annehmlichkeit liegt, zumal, wenn man hinreichende Gelegenheit findet, in Rührung geſezt zu werden. Es iſt alſo die Traurigkeit von dem Schmerz weſentlich verſchieden; und der leztere beſteht keinesweges in einer bloſſen Erkenntnis des Verſtandes, mit der eine Widerſezung des Willens verbunden ſey *).

Alle andere Empfindungen, als den Geruch, den Geſchmack, die Töne, die Farben, hält der gröſte Theil der Menſchen für keine Modifikationen ihrer Seele. Da ſie durch ſolche nicht merklich gerühret werden, ſo wollen ſie dieſelben in den äuſſeren Gegenſtänden ſelbſt, oder in der Seele nur in ſo fern finden, als der Begrif eines runden oder viereckigten Körpers darinnen iſt; folglich ſind ſie ihrer Meinung nach mit der Seele zwar verbunden, jedoch keine Modifikationen, ſo wie ich davon bey Erklärung der Irthümer der Sinne mit mehrerem geredet habe. Indeſſen, wenn man auch zu geſtehen müßte, daß wir bey weiten nicht alle Modifikationen, deren die Seele fähig iſt, kennen, daß ſie auſſer denjenigen, die ſie vermittelſt der ſinnlichen Organe beſizt, noch weit mehr haben kann, die ſie niemals erfahren hat, auch nur nach ihrer Befreiung aus der Gefangenſchaft ihres Körpers erfahren wird; ſo iſt es doch auch

*) Sondern der Schmerz iſt eine ſtarke und unangenehme Empfindung. Durch dieſe wird eine lebhafte und traurige Vorſtellung bewirkt.

Anm. des Ueberſ.

auch billig einzugeſtehn, daß, wie die Materie nur allein wegen ihrer Ausdehnung verſchiedene Configurationen anzunehmen im Stande iſt, die Seele gleichfalls blos der Gedanken wegen Modifikationen annehmen kann, alſo weder vom Schmerz, noch Vergnügen, noch ſonſt von einem ihr gleichgültigem Gegenſtande modificirt werden würde, wenn ſie der Vorſtellung oder des Gedankens unfähig wäre.

Es ſey alſo genug, zu wiſſen, der Grund aller dieſer Modifikationen, ſey der Gedanke. Wollte man noch etwas eher, als den Gedanken annehmen, ſo will ich mich dagegen eben weitläuftig widerſetzen. So wie ich aber davon vollkommen überzeugt bin, daß wir die Seele blos durch den Gedanken, oder durch das innere Empfindnis deſſen, was im Verſtande vorgeht, kennen; eben ſo ausgemacht iſt es auch, daß wir lediglich durch dieſe innere Empfindung über die Natur der Seele urtheilen können, welche ſich immer in der wahren und eigentlichen Geſtalt uns ſelbſt darſtellt; daß daher alle Einbildungen, als wäre die Seele ein unſichtbares Feuer, oder eine ganz feine Luft, oder eine Harmonie, und dergleichen, dieſer inneren Empfindung geradezu widerſprechen.

Zweites Hauptſtück.

I. Unſer eingeſchränkter Verſtand kann das, was das Unendliche betrift nicht begreifen. II. Aus ſeiner Einſchränkung entſtehn viele Irthümer. III. Beſonders Ketzereien. IV. Man muß den Verſtand dem Glauben unterwerfen.

I. Unſer eingeſchränkter Verſtand kann das, was zum unendlichen gehört, nicht begreifen.

Das erſte, was wir in dem Gedanken des Menſchen antreffen, ſind ſeine engen Gränzen, woraus wir dieſe zwey

ſehr erheblichen Folgerungen machen können. Erſtlich: die Seele kann das Unendliche nicht vollkommen kennen; zweitens: ſie kann nicht einmal vieles auf einmal deutlich kennen. Wie ein Stück Wachs zu gleicher Zeit nicht unendlich viele Figuren haben kann, ſo iſt bey ihr die Kenntnis unendlich vieler Gegenſtände auf einmal unmöglich. Wie daſſelbe nicht rund oder viereckigt zu gleicher Zeit, ſondern immer halb rund und halb viereckigt ſeyn kann; wie ſeine Figuren um deſto unvollkommner und undeutlicher ſeyn werden, je gröſſer ihre Anzahl iſt; ſo wird die Seele nimmermehr viele auf einmal begreifen, ihre Gedanken ſind um ſo viel verwirrter, je mehrere ſie hat. Ein Stück Wachs von tauſend Seiten, deren jede eine von der andern verſchiedene Figur hätte, würde weder rund, noch ein Viereck, noch oval ſeyn; ja man könnte nicht einmal ſagen, was es vor eine Figur hätte. So iſt auch öfters die Anzahl der verſchiedenen Gedanken ſo groß, daß wir uns einbilden, nichts zu denken. Das ſieht man an Perſonen, die in Ohnmacht fallen. Die Lebensgeiſter *) durch-

*) Die Alten empfanden Würkungen in unſerm Körper, welche man nicht von der Seele herleiten konnte. Dieſes brachte ſie auf den Gedanken, es müſten noch andere Kräfte da ſeyn: ſie nahmen daher, weil es ihnen nichts ungewöhnliches war, der unſichtbaren Kraft den Namen Geiſt beyzulegen, nebſt der Seele noch Geiſter (ſpiritus) in unſerm Körper an, durch welche gewiſſe Würkungen erfolgten; ohne daß ſie ſich, bey dem Wort ſpiritus auf unſern Körper angewendet, etwas reelles dachten, wie aus ihren Schriften erhellet. Bald hatten ſie nur einen, den ſie den belebenden Geiſt (ſpiritus vitalis) nannten, bald zween, den belebenden und thieriſchen (animalis,) bald drey, den natürlichen, (naturalis) belebenden und thieriſchen. Sie entſtehen, ſagten ſie nach dem Galenus, durch eine ἀεςωσις des Bluts. Der natürliche Geiſt, welcher nicht ſo fein, wie die übrigen, und auch nicht das nächſte Band zwiſchen Seele und Körper iſt, hat ſeine Behauſung in der Leber und in den Venen, er beſteht in

durchlaufen ſo ungeordnet ihr Gehirn, erregen eine ſo groſſe Anzahl Eindrücke in demſelben, daß ſie auch nicht einen derſelben ſtark genug öfnen, damit er eine beſondere Empfindung, oder eine deutliche Idee in der Seele verurſachen könne. Dieſe Leute empfinden alſo ſo viel auf einmal, daß ſie keines von demſelben deutlich empfinden, und alſo gar nichts empfunden zu haben ſich einbilden. Aus Mangel der Lebensgeiſter fällt man freilich zuweilen in Ohnmacht, da aber die Seele alsdenn lediglich Gedanken des reinen Verſtandes unterhält, welche im Gehirn keine Eindrücke laſſen; ſo erinnert man ſich derſelben nicht mehr, wenn man wieder zu ſich ſelbſt kommt, und glaubt, daß man gar nichts gedacht habe, dies habe ich nur im Vorübergehn anführen und damit zeigen wollen, wie man ſich irre, wenn man glaubt, die Seele denke nicht beſtändig, weil man zuweilen glaubt, ſie denke an nichts.

II.

in dem geiſtigen und feinen Theile des Venenbluts. Er iſt auch, der das Blut aus den eröfneten Venen ſpritzt. Der belebende, der aus der eingeathemten Luft, und aus dem feinſten Theile des Bluts in der linken Herzkammer erzeuget, ein allerreinſter, und beynahe himmliſcher Körper iſt, muß mit der angebornen Wärme des Herzens das vornehmſte Inſtrument bey allen Handlungen dieſes Muſkels ſeyn, und wird von hieraus durch alle Schlagadern verſchickt. Endlich der thieriſche Geiſt, ebenfals körperlich und ſo genannt, weil er zu den thieriſchen Handlungen, zu der Empfindung und Bewegung unentbehrlich iſt, wird in dem Gehirn aus dem belebenden Geiſte, der ſich in den Schlagadern aufhält, bereitet, und denn durch alle Nerven geſandt. Daraus wird man erkennen, wie Malebranche zu ſeinen durchs Gehirn lauffenden Geiſtern gekommen. Dieſe Geiſter ſind das, was Boerhaave das fluidum nerueum nannte.

Anm. des Ueberſ.

II. Die Einſchränkung der Seele iſt der Urſprung vieler Irthümer.

Wer nur einigermaſſen über ſeine eigene Gedanken *) nachgedacht hat, der wird es zur Gnüge erfahren haben, daß der Verſtand ſich nicht mit vielerley Dingen auf einmal beſchäftigen, daß er noch weit weniger das Unendliche ergründen könne, demohnerachtet weiß ich nicht, wie ſie ſo eigenſinnig und ſtolz ſind, ſich mit unendlichen Gegenſtänden zu beſchäftigen, ſich Fragen aufzulöſen, welche die Fähigkeit eines unendlichen Verſtandes vorausſetzen, und andere zu vergeſſen, die für unſern Verſtand eingerichtet ſind; warum es ſo viele giebt, die alles wiſſen wollen, und ſo viel Wiſſenſchaften auf einmal durchdenken, daß ſie den Verſtand in Verwirrung ſetzen, und unfähig machen, etwas in Ordnung und Zuſammenhang zu denken.

Wie viele unterwinden ſich, die Theilbarkeit der Materie bis ins unendliche zu begreifen, wie ein kleines Sandkorn eben ſo viel, ob ſchon nach Proportion kleinere Theile habe, als die ganze Erde. Wie viele Fragen macht man

*) Der Verfaſſer hat darin vollkommen Recht. Er hätte geradezu ſagen können: aller Irthum hängt von der Einſchränkung unſrer Seele ab. Im folgenden iſt er ſehr ſcharfſinnig, und zeigt in fürtreflichen Anmerkungen, daß dies der Weg ſey, diejenigen, welche nur das vor wahr halten, was ſie begreifen, auch von dem zu überzeugen, was ſie nicht verſtehen. Das Beiſpiel deſſen er ſich bedient, ſcheint aber nicht recht zu paſſen. Die Socinianer halten die Lehre von der Dreieinigkeit dem geſunden Menſchenverſtande zuwider, wäre ſie alſo doch wahr, ſo müßte Gott, der dem Menſchen Vernunft und Offenbarung gegeben hat, ſich widerſprechen. Doch hier iſt der Ort nicht, darüber zu entſcheiden. Freilich ſcheint die ſyſtematiſche Lehre von der Dreyeinigkeit zu hart zu ſeyn, wenigſtens iſt ſie nicht für die Faſſung eines jeden.

Anm. des Ueberſ.

man hierbey, und bey andern Dingen, welche etwas *) unendliches in ſich enthalten, die man mit ſeinem Verſtande aufzulöſen gedenkt, die man aber nimmermehr auflöſen wird. Man giebt ſich darüber alle nur mögliche Mühe, und der ganze Gewinn iſt am Ende der, daß man ſich dem Irthum und übertriebenen Vorurtheilen überläßt.

Iſt es nicht ſpaßhaft? wenn Leute die Theilbarkeit der Materie ins unendliche blos darum läugnen, weil ſie ſolche nicht begreifen können, ob ſie gleich die Demonſtration davon ſehr bald faſſen, und zwar zu derſelben Zeit, wo ſie ſo oft ſagen, daß der menſchliche Verſtand das Unendliche nicht zu begreifen vermöge. Die Beweiſe dafür ſind nach ihrem eigenen Geſtändnis ſo demonſtrativiſch als ſie es nur ſeyn können. Macht man ihnen Einwürfe, die ſie nicht auflöſen können, ſo weicht ihr Verſtand von der erkannten Evidenz ab, ſie fangen an daran zu zweifeln. Dem Einwurfe ſelbſt der ihnen unauflöslich ſcheint, denken ſie ſtrenger nach, ſie erfinden allerley lächerliche Beſtimmungen gegen die Demonſtration von der Theilbarkeit der Materie bis ins unendliche, endlich kommt dann der Schluß heraus, daß ſie und die ganze Welt mit ihnen ſich betrogen hätten. Nun geben ſie ſchleunig der entgegengeſetzten Meinung ihren Beifall, ja vertheidigen ſie mit ihren Atomen, die im Grunde doch nur Chimären ſind, und mit andern Ungereimtheiten, ſo wie ihre Einbildungskraft immer dazu den Stof darreichet. In dergleichen Irthümer gerathen ſie nur deshalb, weil ſie nicht überzeugt genug ſind, daß der menſchliche Verſtand eingeſchränkt ſey,

*) Z. B. die Zeit, die Geſchwindigkeit, überhaupt alles, was der Vermehrung und der Verminderung fähig iſt.

Anm. des Verf.

ſey, und nicht bedenken, daß es gar nicht nöthig ſey, die Theilbarkeit der Materie ins unendliche zu begreifen, wenn man ſie glauben will; denn die Einwürfe bleiben doch immer unauflöslich die man nicht eher zu beantworten im Stande iſt, bis man ſie begriffen hat. Die Geſchwindigkeit, die Dauer, die Ausdehnung ſind ſo beſchaffen, daß man alle ihre ausmeßbare Verhältniſſe kennet, weil ſie als endliche Gröſſen auch endliche Vorſtellungen erwecken; doch kann ſie kein menſchlicher Verſtand ihrer Natur nach und ohne alle Beziehung betrachtet, begreifen.

Indeſſen, wenn der Menſch ſich auf dergleichen Fragen nur allein einſchränken wollte; ſo würde das eben ſo viel nicht auf ſich haben, denn alle Irthümer, auf die einer oder der andre fiele, wären doch nur von unerheblichen Folgen. Andere hätten auch ſelbſt dann ihre Zeit nicht ganz unnütz angewandt, wenn ſie Dingen, die ſie doch nicht zu begreifen vermögen, nachſpüren; denn ſie wären doch von der Schwäche ihres Verſtandes überzeugter geworden. „Es iſt ſehr gut, ſagt ein ſehr ſcharfſinniger Schriftſteller: „den Verſtand mit dergleichen Subtilitäten zu ermüden, „um ſeinen Stolz zu bändigen, und ihm die Frechheit zu „nehmen, denen Wahrheiten, welche die Kirche zu glauben „vorſchreibt, ſein ſchwaches Licht und geringe Kenntniſſe ent„gegen zu ſetzen, unter dem Vorwande, daß er ſolche nicht „begreife.„ Denn, wenn bereits nur bey einem einzigen kleinen Atom von Materie die ganze Geiſtesſchärfe gleichſam unterliegen, und man am Ende doch geſtehen muß, daß man ſeine unendliche Theilbarkeit ganz deutlich ſehe, ob man gleich nicht begreift, auf welche Art es geſchehe, heißt es nun nicht ſich ganz augenſcheinlich gegen die Vernunft verſündigen, wenn man die Wunder der Allmacht Gottes, die an und vor ſich ſchon unerforſchlich iſt,

nicht

nicht glauben will, blos darum, weil unſer Verſtand ſie nicht begreifen kann?

III. Sie iſt der Urſprung der Ketzerey.

Die gefährlichſte Wirkung dieſer Unwiſſenheit oder dieſes Mangels der Ueberlegung, wie ſchwach der Verſtand des Menſchen, und wie unfähig er ſey, etwas zu begreifen, was zum unendlichen gehöret, iſt die Ketzerey *). Itzt ſchei-

*) Ich bin nicht der erſte, welcher bey der Ketzerey eine ſo groſſe Gefahr, eben nicht finden kann, als Malebranche und der gröſte Theil der Theologen bey ihr antreffen. Weder für den Staat, noch für die chriſtliche Kirche, noch für den Ketzer ſelbſt iſt ſie ſo nachtheilig als man zuweilen von dem Katheder und Kanzeln herunterdonnert. Was ſchadet die irrige Erkenntnis der Einwohner einem wohl policierten Staat? iſt Holland, Engelland und Preuſſen deshalb unglücklich, weil ſo viele tauſend Socinianer, Herrenhüther, Quäcker u. ſ. w. in denſelben wohnen? Die Kirche Gottes wird durch das unſinnigſte Lehrgebäude ſo wenig erſchüttert, daß vielmehr dergleichen Rotten, wie ſie Paulus nennt, ſie immer feſter und unumſtößlicher gründen — und der irrende ja Irthum, ſo lange man nicht einſieht, daß es Irthum ſey, giebt auch eine gewiſſe Beruhigung. Ich ſetze dabey aber beſtändig voraus, daß die Geſetze des Landes dahin ſehen, daß die Ketzereien keine Zuſammenrottirungen, keine Empörungen gegen die Obrigkeit werden, ſonſt ſind ſie allerdings von dem erheblichſten Nachtheil. Iſt das nicht, ſo ſind Ketzer gröſtentheils die getreueſten und gewiſſenhafteſten Unterthanen — manchmal die thätigſten Chriſten.

Die Exempel, die der Verfaſſer anführt, ſind ſo einleuchtend, daß man gleich den wenigſtens dem Schein nach ſtrengen Vertheidiger ſeines kirchlichen Syſtems erblickt, und alſo weder Widerlegung noch Berichtigung nöthig ſcheinen. Nur das eine möchte ich erinnern, daß zu viele Geheimniſſe allerdings dem Gewiſſen einen eiſernen Zwang anlegen, und den Verſtand in eine bedaurungswürdige Sklaverey ſtürzen, aus der er nur dann ſich loswinden wird, wenn er anfängt, dem ganzen Heere vorgefaßter Meinungen,

ſcheinen gewiſſe Leute mehr als ſonſt, eine ganz beſondere Theologie zu entwerfen, welche ſich auf ihren Verſtand und auf die Schwäche ihrer Vernunft gründet, weil ſie ſelbſt bey den Dingen welche über die Vernunft gehen, nichts glauben wollen, als was ſie begreifen können.

Der Socinianer z. B. kann das Geheimnis der Dreieinigkeit und der Menſchwerdung nicht begreifen, und nunmehro glaubt er es nicht nur nicht, ſondern verurtheilt auch alle andere, die es glauben, als Leute, welche ſich ſelbſt in die Sklaverey begäben. Der Calviniſte kann ſich nicht vorſtellen, wie der Leib Chriſti im Abendmal gegenwärtig ſeyn könne, da er doch im Himmel iſt — darum hält er es für unmöglich, als wenn er genau wüſte, wie weit die Allmacht Gottes gienge.

Wenn ſich jemand der von ſeiner Freiheit überzeugt iſt, Mühe geben wollte, die Wiſſenſchaften Gottes und ſeine Rathſchlüſſe mit der Freiheit zuſammen zu reimen, ſo könnte es kommen, daß er mit andern wohl gar glaubte, der

gen, beſonders der zu groſſen Liebe den Abſchied zu geben, welche in allen göttlichen Veranſtaltungen mit uns Menſchen, ein unerklärliches Räthſel, Geheimniſſe und Wunder aufſuchet.

Worüber übrigens der Verfaſſer klagt, daß zu ſeiner Zeit die Theologie eine ganz beſondre Geſtalt habe — das iſt noch itzt die Klage der Orthodoxen vom Dorfprediger bis zum Doktor. Ehemals war es doch nur eine ſtille fromme Klage, dermalen aber hat man ſich ſo gar bey dem corpore evangelicorum darüber beſchwert. Videatur unter andern die P * * * und D * * *. der Theologie wird es wohl immer noch lange gehen, wie der Mode. Gewiß, ſo lange, als man noch auf Catheder und Kanzel von Dingen reden wird, die nicht mehr Wahrſcheinlichkeit haben, als die Rede des Chaldäers vom Mann im Mond.

Anm. des Ueberſ.

der Menſch ſeye nicht frey. Denn auf der einen Seite wird er es nicht einſehn können, daß die Vorſehung mit der Freiheit beſtehn könne, auf der andern zu viel Hochachtung für die Religion haben, um jene zu läugnen, und folglich die Freiheit dem Menſchen ganz abſprechen: da er die Schwäche ſeines Verſtandes nicht genug überlegt, ſo wird er ſich einbilden, die Mittel ergründen zu können, durch welche Gott ſeine Rathſchlüſſe mit unſerer Freiheit in Harmonie geſtellt hat.

Jedoch nicht blos die Ketzer ſind ihrer Unvollkommenheit zu wenig eingedenk, und laſſen dem Verſtande beinahe zu viel Freiheit, über Dinge zu urtheilen, die über ihre Faſſung ſind; ſondern beinahe alle Menſchen verfallen in dieſen Fehler, beſonders einige Theologen der neuern Zeit *). Man könnte ſo gar ſagen, manche unter ihnen wenden alle nur mögliche Kunſt, alle nur mögliche Beweiſe an, um die Geheimniſſe, welche doch über die Vernunft ſind, zu erklären, ich ſetze voraus, daß es aus der beſten Abſicht geſchiehet, nemlich die Religion ſelbſt gegen die Irgläubigen zu vertheidigen. Sie geben den Ketzern öfters Gelegenheit, deſto hartnäckiger auf ihrer Meinung zu bleiben, und die Geheimniſſe des Glaubens für bloſſe Meinungen der Menſchen anzuſehn.

*) Die Frage wäre, welche ſich aber in einer Anmerkung nicht erörtern, ſo wenig als beurtheilen läßt, ob die Theologie des ſiebzehnden, oder die des achtzehnden Jahrhunderts den Ketzern mehr die Waffen in die Hände gegeben habe. Die Geſchichte der Entſtehung theologiſcher Meinungen iſt zugleich Beweis, wie wenig ſie Wahrheit und Gewißheit haben. Sollte es alſo ſchaden, wenn man den Wuſt und die Schlacken wegwirft, um das Gold deſto beſſer gebrauchen zu können.

Anm. des Ueberſ.

Die Wirkſamkeit des Verſtandes und die Spitzfindigkeiten der Schule ſind nicht immer im Stande, dem Menſchen ſeine Schwachheit ins gehörige Licht zu ſetzen, und ihm den zur unbedingten Annehmung alles deſſen, was die Kirche entſcheidet, ſo nöthigen Geiſt der Unterwürfigkeit zu geben. Hingegen erzeugen alle dergleichen menſchliche Trug = Schlüſſe in ihm einen geheimen Stolz, ſie ſind mit einem unrichtigem Gebrauche ſeines Verſtandes verbunden, und bringen ihn ſo weit daß er ſich eine eigene ſeinem Eigenſinn angemeſſene Religion aufbauet. Man wird es auch nie geſehn haben, daß ein Ketzer aus philoſophiſchen Gründen ſich überzeugen laſſe, oder durch Leſung ſcholaſtiſcher Schriften zur Erkenntnis und Mißbilligung ſeiner Irthümer gebracht werde – Auf der andern Seite werden wir vielmehr es täglich gewahr, daß ſo ſehr viele aus den ſchwachen Gründen einiger Scholaſtiker Gelegenheit nehmen, die heiligſten Geheimniſſe unſrer Religion zu verlachen, die doch gewiß ſich nicht auf dergleichen menſchliche Erklärungen, ſondern lediglich auf das geſchriebene oder nicht geſchriebene Wort Gottes gründen, welches durch Ueberlieferung bis auf uns gekommen iſt.

IV. Man muß ſeinen Verſtand dem Glauben unterwerfen.

Die Vernunft kann es freilich nicht begreifen, daß ein Gott und drey Perſonen, daß der Leib Chriſti im heiligen Abendmahl wirklich gegenwärtig daß der Menſch frey ſey, da doch Gott von Ewigkeit her alles weiß, was er thun wird. Die Gründe, welche man zur Erläuterung und zum Erweis aller dieſer Dinge aufſucht, beweiſen lediglich nur für ſolche, welche ſie ohne Prüfung annehmen, für andere die ſie beſtreiten, und von Geheimniſſen nichts

wiſſen

wiſſen wollen, ſcheinen ſie zuweilen übertrieben, und ausſchweifend. Ja die Einwürfe, gegen die vornehmſten Artickel unſers Glaubens *), beſonders gegen das Geheimnis der Dreieinigkeit ſind ſo wichtig, daß man darüber weder deutliche, noch ſo evidente Beantwortung zu geben im Stande iſt, welche für unſre ſchwache Vernunft kein Anſtoß bleibt. Dieſe Geheimniſſe ſind unbegreiflich.

Das beſte Mittel zur Bekehrung der Ketzer beſteht nicht ſowohl darinnen, daß man ungewiſſe philoſophiſche Gründe vorbringt, und ſie zum Gebrauch ihres Verſtandes ermahnt, denn die Wahrheiten, in welchen man ſie belehren will, ſind kein Gegenſtand der Vernunft; auch das iſt nicht immer ſchicklich ſich dergleichen Schlüſſe bey den Wahrheiten zu bedienen, welche durch die Vernunft und Ueberlieferung bewieſen werden, als bey der Unſterblichkeit der Seele, der Erbſünde, der Nothwendigkeit der Gnade, dem Verderben unſrer Natur, und einigen anderen, weil man dabey jederzeit befürchten muß, daß, wenn der Verſtand erſt einmal in dieſen Unterſuchungen Evidenz der Gründe gefunden hat, er hernach die, welche er blos aus Ueberlieferungen beweiſen kann, nicht glauben möchte. Im Gegentheil wird man ſie zu einem Mißtrauen auf ihren Verſtand, und zur Empfindung ſeiner eingeſchränkten

*) In der proteſtantiſchen Kirche rechnen wir freilich ganz andre Artikel zu den vornehmſten, als in der römiſch-katholiſchen. Ob man aber nicht noch einige Lehren der Theologie den articulis posterioris ordinis beifügen könnte die man itzt zu den vornehmſten rechnet, und ob wir, bey der diesmaligen Verfaſſung des theologiſchen Syſtems nicht auch zu befürchten Urſache haben — daß man gegen viele ſolche Einwürfe mache, auf die man weder deutliche noch evidente Antwort zu geben im Stande iſt. Das wäre eine andere Frage.

Anm. des Ueberſ.

mit den Geheimniſſen in ſo weniger Proportion ſtehenden Schwäche führen müſſen. Denn, wenn ihr Stolz gedemüthigt iſt, werden ſie zur Annehmung der kirchlichen Lehren leichter gebracht werden, indem man ihnen die Macht, die Untrüglichkeit der Kirche vorſtellet, – und ihnen, wenn ſie nemlich dazu geſchickt ſind, die Traditionen aller Jahrhunderte erklärt. Wenn der Menſch aber der groſſen Schwachheit und Einſchränkung ſeines Verſtandes beſtändig vergißt, ſo wird ein ungereimter Hochmuth ihn muthig machen, ein betrügeriſches Licht ihn verblenden, und die Liebe zur Ehre und zum Ruhm ihn verführen. So bleibt der Ketzer auf ewig ein Ketzer, der Philoſoph beſtändig eigenſinnig, und man wird folglich ſo lange über einen Gegenſtand ſtreiten, als man dazu Luſt und Neigung haben wird.

Drittes Hauptſtück.

I. Die Philoſophen zerſtreuen ſich ſelbſt, in dem ſie ſich mit Gegenſtänden beſchäftigen, welche zu viele Verhältniſſe vorausſetzen, welche von ſo vielen andern Dingen abhängen, und ſo vergeſſen ſie beym Studieren die Ordnung. II. Ein von Ariſtoteles hergenommenes Beiſpiel. III. Die Geometer ſind in der Unterſuchung der Wahrheit ordentlicher, vorzüglich diejenigen, welche ſich dabey der Algebra und der Analyſe bedienen. IV. Ihre Lehrart ſtärkt den Verſtand, die Logik des Ariſtoteles hingegen ſchwächt ihn. V. Noch ein andrer Fehler der Gelehrten.

I. Den Philoſophen fehlt bey ihrem Studieren die Ordnung.

Nicht allein darum fällt der Menſch in ſo viele Irthümer, weil ſich ſein endlicher Verſtand bis zum unendlichen

chen verſteigt, ſondern, weil er ſich mit Dingen beſchäftiget, welche weiter ausgedehnt ſind, als ſein Verſtand.

Bereits im vorigen habe ich bemerkt, daß, wie ein Stück Wachs viele vollkommen und deutlich ausgedrückte Figuren auf einmal nicht annehmen kann, der Verſtand auch vieler deutlicher Begriffe zu gleicher Zeit nicht fähig ſey. Daraus kann man denn ſehr leicht folgern, daß man nicht gleich im Anfang verborgene Wahrheiten unterſuchen müſſe, deren Erkenntnis von ſo vielerley Umſtänden abhängt, von denen uns einige entweder gar nicht, oder doch noch nicht genug bekannt ſind. Denn die Ordnung im ſtudieren iſt nothwendig, und um das, was man nur dunkel oder gar nicht weiß, zu erlernen wird man ſich deſſen, was man weiß, füglich bedienen können. Der größte Theil der Gelehrten ſchlägt dieſen Weg nicht ein. Sie ſtellen nicht die gehörigen Verſuche an, wie weit ihre Kräfte gehn, vielmehr ordnet eine gewiſſe geheime Eitelkeit, ein unnützes Verlangen viel zu wiſſen, und nicht die Vernunft, ihr Studieren. Ohne ſich um ihren Rath zu bekümmern machen ſie ſich an die Erforſchung der tiefſten und verborgenſten Wahrheiten, an die Auflöſung ſolcher Fragen, die von ſo vielem Verhältniſſe abhängen, daß der lebhafteſte und eindringendeſte Verſtand nur allererſt nach vielen Jahrhunderten und häufig beinahe unendlich vielen angeſtellten Erfahrungen die Wahrheit entdecken wird.

In der Medicin und Moral giebt es eine anſehnliche Anzahl dergleichen Fragen. Denn alle die Wiſſenſchaften, welche ſich mit Körpern und ihren Beſchaffenheiten, als mit den Thieren, den Pflanzen, den Metallen beſchäftigen, können weder gewiß noch evident ſeyn, wenn man ſich beſonders nach der gewöhnlichen Art auf ſie leget, und wann

man nicht von den einfachſten am wenigſten zuſammengeſetzten Kenntniſſen anfängt, von denen ſie abhängen. Indeſſen wollen ſich größtentheils die Gelehrten die Mühe nicht geben, nach gewiſſen Ordnungen zu philoſophiren. Ueber die Gewißheit phyſiſcher Grundſätze ſind ſie nicht einig. Die Natur der Körper überhaupt und ihre Beſchaffenheit kennen ſie nach eigenem Geſtändniſſe nicht; und doch bilden ſie ſich im Grunde ein, genug zu wiſſen, warum z. B. die Haare der Greiſe weiß, und ihre Zähne ſchwarz werden; und doch glauben ſie viel ähnliche Fragen auflöſen zu können, von denen man mit Gewißheit nichts ſagen kann. Denn dazu gehören genaue Kenntniſſe, worinn weiſſe Haare eigentlich beſtehen, durch welche Säfte ſie ernährt werden, durch welche Röhren dieſe Säfte laufen – was zwiſchen der Wurzel dieſer Haare, und der Haut, wodurch ſie strömen, für ein Verhältnis, überhaupt wie alles dies bey einem Greiß und einem Jüngling verſchieden ſey. Dieſe Kenntnis aber iſt wo nicht ganz unmöglich, doch mit auſſerordentlicher Mühe zu erlangen.

II. Ein Beiſpiel, daß es dem Ariſtoteles an Ordnung gefehlt habe.

Ariſtoteles, z. B. wollte die Urſache der weiſſen Haare bey alten Leuten wiſſen, und giebt in verſchiedenen Stellen ſeiner Schriften vielerley Gründe davon an. Weil ihm der Genius der Natur vermuthlich es geſagt hat, ſo gieng er noch weiter. Er glaubt ſie mit der Urſache einerley zu finden, warum Menſchen und Pferde blaue, andere aber anders gefärbte Augen haben. Hier ſind ſeine Worte: Ἑτερόγλαυκοι δὲ μάλιστα γίνονται καὶ οἱ ἄνθρωποι, καὶ οἱ ἵπποι διὰ τὴν αὐτὴν αἰτιάν δι᾽ ἥνπερ ὁ μὲν ἄνθρωπος πολιοῦται μόνον. So befremdend das nun zu

ſeyn

ſeyn ſcheint, ſo iſt doch dieſem groſſen Manne gar nichts unbekannt, ſo giebt er von ſo einer groſſen Anzahl verſchiedner Dinge Gründe an, welche die aufgeklärteſten Leute der itzigen Zeit vor unglaublich halten; daß man alſo mit allem Recht von ihm ſagen kann, er wäre uns von Gott gegeben, damit uns nichts unbekannt bliebe, was wir wiſſen könnten. Ariſtotelis doctrina eſt *ſumma veritas*, quoniam eius intellectus fuit finis humani intellectus. Quare bene dicitur de illo, quod ipſe fuit creatus & datus nobis a diuina prouidentia, vt non ignoremus poſſibilia ſciri. Averroes ſollte noch dazu ſetzen, Ariſtoteles ſey uns von der göttlichen Vorſehung dazu gegeben, um uns das zu lehren, was wir unmöglich wiſſen können. Denn dieſer Philoſoph unterrichtet uns nicht nur in dem, was wir wiſſen können, ſondern da man ihm auf ſein Wort glauben muß, da ſeine Lehre die höchſte Wahrheit SVMMA VERITAS iſt, ſo lehrt er uns auch Dinge, die wir unmöglich wiſſen können.

Es gehört auch ein ſtarker Glaube dazu, dem Ariſtoteles blindlings zu folgen, weil er blos logiſche Gründe giebt, weil er die Wirkungen in der Natur nur durch die dunkle Begriffe der Sinne erklärt, weil er beſonders über Unterſuchungen kühn genug entſcheiden will, deren Auflöſung für Menſchen unmöglich ſcheint. Daher verlangt er es auch, daß man ihm auf ſein bloſſes Wort glauben ſolle, und macht es zu einem Grundſatz, der keinen Widerſpruch leidet – der Schüler muß glauben, δεῖ πιςέυειν τὸν μανθάνοντα.

Es iſt wohl wahr, daß zuweilen der Schüler ſeinem Lehrer glauben müſſe – das muß ſich aber nur auf Erfahrungen und Thatſachen erſtrecken, denn, um wirklich Philo-

loſoph zu werden, müſſe er erſt die Gründe unterſuchen, welche der Lehrer vorbringet, und auch dieſe nicht eher annehmen, bis ſie ihm vermöge ſeiner Einſicht evident geworden ſind. Zu einem peripatetiſchen Philoſophen gehört blos der Glaube, und ein gutes Gedächtnis, nicht weniger wird diejenige Faſſung und Richtung der Seele, welche bey der Geſchichte nothwendig iſt, auch bey Erlernung dieſer Philoſophie erfordert. Wollte man Vernunft und Verſtand dabey zu Rathe ziehn – man würde nicht hoffen können, jemals ein groſſer Philoſoph zu werden: δεῖ γὰρ πιςεύειν τὸν μανθάνοντα.

Der ganze Grund aber, warum Ariſtoteles, und mit ihm eine groſſe Anzahl von Philoſophen das zu wiſſen und zu verſtehn glauben, was man doch nicht wiſſen kann, liegt darinn, daß ſie den Unterſchied zwiſchen wiſſen und wiſſen, zwiſchen einer evidenten und gewiſſen, und einer wahrſcheinlichen Erkenntnis verkennen. Warum ſie nun aber dieſen Unterſchied nicht gehörig machen, daran iſt die Menge der Gegenſtände Schuld, mit welchen ſie ſich beſchäftigen. Gemeiniglich erſtrecken ſie ſich weiter, als die Kräfte ihres Verſtandes gehn. Sie entdecken nur einige ihrer Theile, und da ſie ſolche nicht ganz überſchauen können, ſo finden ſie nur Wahrſcheinlichkeit, nie aber die Wahrheit auf eine evidente Weiſe. Da ſie überdem ſich blos aus eitler Ehrbegierde auf die Wiſſenſchaften legen, Wahrſcheinlichkeiten aber, weil ſie mehr für die gewöhnliche Fähigkeit des Verſtandes ſind, die Achtung der Menſchen leichter gewinnen, als die Wahrheit, ſo vergeſſen ſie die nöthigen Mittel, wodurch ſie ihre Geiſtesfähigkeit vermehren, ihr mehr Ausdehnung geben könnten, und ſind dem zu Folge nicht im Stande, nur etwas verborgen liegende Wahrheiten zu unterſuchen.

III.

III. Die Geometer verfahren bey der Unterſuchung der Wahrheit mit mehrerer Ordnung.

Nur allein die Feldmeſſer, insbeſondre diejenigen, welche ſich der Algebra und der Analyſe wiedmen, die Viet und des Cartes in dieſem Jahrhundert vermehrt und verbeſſert haben, erkennen hinlänglich die engen Gränzen ihres Verſtandes, wenigſtens betragen ſie ſich in ihrer Wiſſenſchaft ſo, daß man es deutlich merkt, daß ſie ſich derſelben bewußt ſind. Daher wagen ſie ſich nicht eher an die Auflöſung ſchwerer und zuſammengeſetzter Fragen, als bis ſie die aller erſten und einfachſten deutlich erkannt haben, von denen jene abhängen – daher beſchäftigen ſie ſich nicht eher mit krummen Linien, als z. B. die coniſchen Durchſchnitte ſind, als bis ſie die gemeine Geometrie vollkommen inne haben. Beſonders ſcheint das den Analyſten eigen zu ſeyn, da ſie recht gut wiſſen, daß ihr Verſtand zu gleicher Zeit ſich eben ſo wenig, mit mehreren Figuren beſchäftigen, als er ſich ſolide Körper mit mehr als drey Dimenſionen gedenken kann; ob es gleich zuweilen nöthig wäre, ſich mehr zu gedenken, und alſo zur Abkürzung und Bezeichnung ihrer Begriffe ſich gewöhnlicher und uns bekannter Buchſtaben zu bedienen.

IV. Ihre gewöhnliche Methode trägt zur Ausbreitung der Geiſtesfähigkeit, die Methode des Ariſtoteles aber zur Verminderung derſelben bey.

Dabey wird der Verſtand durch die ſonſt nöthige Vorſtellung vieler Figuren, und einer unendlichen Anzahl von Linien nicht geſtört, ſo daß er das nunmehro auf ein-

mal

mal überſchauet, was ihm ſonſt verborgen geblieben wäre, und, wenn er ſeine Anlagen und Fähigkeiten gut anwendet, in der Unterſuchung ſich immer weiter auszudehnen vermag.

Die ganze Kunſt alſo, ihm einen gröſſeren Wirkungskreis ſowohl, als auch tiefere Einſicht zu verſchaffen, wird, wie ich an einem andern Orte auseinanderſetzen werde, dieſe ſeyn, daß man ſeine Kräfte und Fähigkeiten ſchont, um ſie nicht zu Dingen anzuwenden, welche zur Entdeckung der Wahrheit, die er aufſucht, unnöthig ſind. Daraus wird nun leicht erhellen, daß die gewöhnlichen Vernunftlehren *), die wir haben, ſeine Fähigkeiten eher

*) Bereits im erſten Bande habe ich über die Scholaſtiker, ihre Lehrſätze, über den Nutzen ihrer Schriften, aber auch über den Nachtheil, der aus unvorſichtigem Gebrauch derſelben entſtehn kann, einige Bemerkungen gemacht. Ich beſtimmte da die Gränzen, welche Achtung und Tadel gegen die Schule trennen müſſen; und ich bleibe noch immer bey meiner Meinung, daß bey allem Wuſt und Unrath, den ſie in der Philoſophie und Theologie ſo hoch aufgehäufet haben, und bey allen, oft ins lächerliche fallenden Subtilitäten, die ſie als Produkte ihres Witzes auf die ſpäte Nachwelt liefern wollten, demohnerachtet bey einer langſamen und bedächtigen Auswahl des Beſten von dem unbrauchbaren vielfache Vortheile aus der Schule in die Wiſſenſchaften gebracht worden ſind.

Der Vater Malebranche meint hier ohne Zweifel ihre **Vernunftlehre**, als welche ſich mehr auf Terminologie, künſtlich ausgeſonnene Namen und bedeutungsloſe Eintheilungen einſchränkte, als ſie geſchickt war, das Erkenntnisvermögen der Seele zu erweitern. Die wenigen reellen Begriffe, welche man etwa mit manchen Kunſtwörtern der Schule verbinden könnte, nützen in andern Wiſſenſchaften auſſerordentlich wenig — und man darf ja nur den Entzweck ihrer Logik nicht aus den Augen laſſen, der in einer glücklichen Fertigkeit zu Diſputiren beſtand — ſo wird man gar bald mit dem Pater einig wer-

eher ſchwächen, als vergröſſern; weil ſie, wenn man ihrer Anweiſung folgen will, gleichſam getheilt, und daher die Au'merkſamkeit in merklichem Grade geringer wird, welche zur Beurtheilung eines Gegenſtandes in ſeinem ganzen Umfange gehöret.

Der gröſſere Theil der Menſchen denkt über dem ſ hr wenig der Natur des Verſtandes nach, wenn er die Wahrhe t erforſchen will; ſie überzeugen ſich nicht genug von ſeinen engen Gränzen, und der daher entſtehenden Nothwendigkeit, ihn mäßig zu gebrauchen, und auch zu erweitern *), ſie gerathen alſo auf vielfältige Irthümer, und

werden — daß die gewöhnlichen Vernunftlehren, die wir haben, die Fähigkeit des Geiſtes eher ſchwächen, als vergröſſern, weil ſie, wenn man ihrer Anweiſung folgen will, gleichſam getheilet, und daher die Aufmerkſamkeit in einem merklichen Grade geringer wird, die doch zur Beurtheilung eines Gegenſtandes in ſeinem ganzen Umfange gehört.

So gern ich nun dem Verfaſſer hierin nicht widerſprechen mag; ſo weiß ich doch nicht, ob ſein Tadel, mit dem er zum öftern den Ariſtoteles belegt, nicht manchmal übertrieben ſey? wenigſtens ſcheint mir dieſer noch itzt einem wahren Philoſophen hochachtungswürdige Mann an der unbeſchreiblichen Menge der Irthümer ſeiner Schüler nicht Schuld zu ſeyn. Man leſe nur ſein Organon, und man wird Bülfingers Urtheil unterſchreiben, der es aureum ſcriptum nennet.

Anm. des Ueberſ.

*) Wie alles endliche ſeinen Punkt erreichen kann, über den es dann nicht weiter zu gehn vermag — ſo auch der menſchliche Verſtand. Er hat ganz gewiß ſeine Gränzen quos vltra citraque tranſire nefas eſſet. Sie aber genau zu beſtimmen, iſt ganz auſſerordentlich ſchwer. Man geht beinahe immer unrichtig zu Werke — entweder thut man zu viel, oder zu wenig — oft hält man die Gränzen ſeines Verſtandes und die Einſchränkung ſeiner Seelenkräfte für den Maaßſtab, nach dem er den Verſtand andrer aus

und finden in ihren Wiſſenſchaften nicht den gewünſchten glücklichen Fortgang.

Damit

ausmeſſen konnte, oft läßt man es aus der Acht, daß wir mit dem Lauf der Zeit, und bey mehrern Beförderungen und Erleichterungen unſrer Kenntniſſe, auch neue Bereicherungen unſres Verſtandes erhalten — und ſo, und noch aus andern Gründen, iſt eine genaue Beſtimmung, wo die Gränzen deſſelben eigentlich angehn, äuſſerſt mühſam. Ich kann mir freilich weit eher mit Gewißheit ſagen, ſo weit und nicht weiter kannſt du in deinen Urtheilen und Schlüſſen gehn; ob es gleich die Erfahrung lehrt, daß auch das manchmal trüge — denn zuweilen weiß ich morgen mehr, penetrire ein Süjet tiefer, durchſchaue es gründlicher, als geſtern und vorgeſtern. Aber von den Gränzen meines individuellen Verſtandes auf die Gränzen der Seelenkräfte bey andern einen Schluß zu machen, wäre verwegen.

Jedoch; angenommen, man ſeye mit der Lage der Gränzen unſers Verſtandes bekannt, ſo iſt es freilich wahr, daß man nicht weiter gehn könne und dürfe, als die Hand des Schöpfers ſie gezogen hat. Wäre man von je her ſorgfältig genug geweſen, ſich mit ihnen bekannt zu machen — ganz gewiß würde man ſich in den ſpekulativiſchen Wiſſenſchaften nicht ſo häufig in Grübeleien eingelaſſen haben, als man doch gethan hat. In der Theologie (ich hoffe von dem Leſer Verzeihung zu erhalten, daß ich oft aus dieſer Wiſſenſchaft Beiſpiele wähle, theils weil ſie ſehr reich an Beiſpielen iſt, wie man ſich gröblich verirren könne, wenn man die Gränzen des Verſtandes überſpringet, theils weil der Verfaſſer ſie auch in ſeinem ganzen Werk in Gedanken hatte, ob er ſie gleich nicht ſtets nennet) findet ſich eine ſehr groſſe Menge von Sätzen, die man behauptet und fortgepflanzet hat, ohne ſich zu bekümmern, ob man ſie begreifen könne. Der Beweis vom Daſein Gottes a priori gehört allerdings hieher. Er beruht auf dem Begrif eines entis perfectiſſimi. Man definirt es durch ein Ding, das alle mögliche Realitäten in ſich vereinigt zuſammen und ungetrennt beſitzt. Nun, ſchließt man weiter, iſt ein ſolches ens perfectiſſimum möglich: die Exiſtenz iſt auch eine Realität, und möglich — ein ens perfectiſſimum hat alle Realitäten, alſo auch die Exiſtenz

— alſo

Damit will ich nicht ſo viel behaupten, daß nicht einige die Einſchränkungen und die ſo geringe Ausdehnung deſſelben fühlen ſollten. Das weiß ein jeder, es geſteht dieſes auch ein jeder zu, nur daß ſie es nicht lebendig genug einſehn. Ihre Gewohnheit zu ſtudieren macht ihr Geſtändnis zur

— alſo iſt es wirklich. Dies allervollkommenſte Ding nennet man Gott. Alſo iſt Gott wirklich. Q. E. D. Mit dem Beweiſe wäre man alſo fertig. Aber, wenn nun bey tieferm Nachdenken gewiſſe Realitäten in dieſem ente perfectiſſimo ſich widerſprechen ſollten? Z. B. Gott iſt vermöge der Idee von einem unendlichvollkommenen Ding nothwendig und unveränderlich. Folglich muß keine Succeßion in ſeinen Vorſtellungen ſeyn — aber doch muß er ſich den geſtrigen Tag, als geſtern und nicht als den heutigen vorgeſtellt haben. Wie reimt man das mit der Unveränderlichkeit zuſammen?

Hieher kann man auch aus der geoffenbarten Theologie die Begriffe rechnen, welche man ſich von den Wundern gemacht, und worauf man einen der ſtärkſten Beweiſe für die Göttlichkeit der Sendung Jeſu Chriſti aufgebauet hat. Man hat alle die einzelnen Wunder des Neuen Teſtaments für übernatürlich erklärt, weil es unmöglich war, zu begreifen, wie Chriſtus den Tauben das Gehör und den Blinden das Geſicht wieder geben konnte. Aber kennt man denn die Natur ganz? kann man alle ihre Kräfte hernennen? Zeigen ſich nicht von Jahr zu Jahr neue Phänomenen, von denen man auf gewiſſe Naturkräfte kommet, die man bis itzt noch nicht wuſte? Was würde es ſchaden, wenn Jeſus manches durch den Beiſtand der Naturkräfte gethan hätte — blieb es nicht immer Allwiſſenheit, und folglich ein Beweis eines göttlichen Geſandten, daß er in dem Moment, da er das Wunder that, gerade die Wirkung der Natur wußte?

Ich könnte noch mehrere Beiſpiele anzeigen, wo man über die Gränzen des Verſtandes hinaus philoſophiret, und ſo in die Wiſſenſchaften Irthümer und Vorurtheile gebracht hat: es werden ſich aber noch mehr Gelegenheiten finden, ausführlicher hievon zu reden.

Anm. des Ueberſ.

zur Lüge, weil ſie ſo verfahren, als wären ſie davon gewiß überzeugt, daß ihr Verſtand gar keine Gränzen habe, als wollten ſie Dinge ergründen, welche von einer ſo groſſen Menge Urſachen abhängen, von denen ſie gewöhnlichermaſſen nicht einmal eine einzige kennen.

V. Ein andrer Fehler der Gelehrten.

Es giebt noch einen anderen für Gelehrte eben ſo gewöhnlichen Fehler. Sie legen ſich auf zu viele Wiſſenſchaften auf einmal, ſo daß, wenn ſie ſechs Stunden des Tages ſtudieren, ſie gewiß ſechs ganz verſchiedene Dinge bearbeiten. Dieſer Fehler hat eben die Quellen, als die vorhergehenden, denn es iſt ſehr wahrſcheinlich, daß, wenn alle die, welche nach dieſer Methode ſtudieren, es evident einſähen, daß dieſelbe mit der Fähigkeit ihres Verſtandes in keiner Proportion ſtehe, daß ſie vielmehr, anſtatt wahrer Einſichten, ihn mit Verwirrung und Irthümern erfülle, ſie ſich nun auch von den ungeordneten Bewegungen ihrer Leidenſchaften, und Eitelkeiten nicht ſo gänzlich würden hinreiſſen laſſen. Denn das iſt gewiß kein Mittel die Wißbegierde des Verſtandes zu befriedigen, ſondern der ſicherſte Weg nichts zu wiſſen.

Viertes Hauptſtück.

I. Unſer Verſtand kann ſich nicht lange mit Dingen beſchäftigen, die mit dem Unendlichen nichts gemein haben, und mit ihm in keinem Verhältnis ſtehen. II. Die Unbeſtändigkeit des Willens verurſachet den Mangel der Aufmerkſamkeit, dem zu folge auch den Irthum. III. Die Empfindungen beſchäftigen uns mehr als die reinen Begriffe der Seele.

IV.

IV. Das iſt die Quelle des Verderbens der Sitten.
V. Und der Unwiſſenheit des gemeinen Mannes.

I. Die Seele kann ſich nicht lange mit Dingen beſchäftigen, welche mit ihr in keinem Verhältnis ſtehen, oder die mit dem Unendlichen gar nichts gemein haben.

Nicht blos deshalb iſt der Verſtand dem Irthum ausgeſezt, weil er endlich, und nicht ſo weit ausgedehnt iſt, als die Gegenſtände, die er betrachtet, wie ich in den vorhergehenden Abſchnitten gezeigt habe; auch darin liegt eine der vorzüglichſten Urſachen davon, daß er zu unbeſtändig und unentſchloſſen iſt, und nicht lange genug einem Gegenſtande nachſpüren kann, um ihn von Grund aus zu erforſchen.

An dieſer Unbeſtändigkeit und Nachläßigkeit iſt allein der Wille Schuld, der ihn zu den Gegenſtänden hinlenkt, welche ihm angenehm ſind, und ſelbſt in einer unaufhörlichen Unruhe ſich befindet, wovon man dieſen Grund anführen kann.

Das iſt nemlich auſſer allem Zweifel, daß Gott der Urſprung aller Dinge ſie nicht auch ſollte für ſich geſchaffen, nicht ſollte das Herz des Menſchen durch einen natürlichen und unüberwindlichen Eindruck, den er demſelben beſtändig giebt, zn ſich hingerichtet haben. Nun aber kann Gott nicht wollen, daß ein menſchlicher Wille ihn nicht lieben, oder weniger lieben ſollte, als irgend ein anderes Gut, wenn nemlich auſſer ihm ein ſolches iſt – weil er nicht wollen kann, daß der Wille das nicht liebe, was am liebenswürdigſten iſt, oder daß er das weniger liebenswürdige mehr liebe. Folglich muß uns unſre natürliche Liebe zu Gott hinlenken, weil ſie von Gott kommt, und weil

nichts ihre Bewegungen aufhalten kann, als Gott ſelbſt, der ſie ordnet und regieret. Es giebt alſo keinen menſchlichen Willen, der nicht den Bewegungen dieſer Liebe nothwendig folgen müßte. Die Gerechten und Ungerechten, die Seeligen und *) Verdammten lieben Gott mit einer ſolchen Liebe. Denn da dieſe natürliche Liebe nichts anders iſt, als der natürliche Hang zum Guten überhaupt, und alſo auch zu dem unendlichen höchſten Gut – ſo iſt es auch ausgemacht, daß alle Geiſter Gott auf dieſe Art lieben, weil er allein das höchſte und unendliche Gut iſt. Ueberhaupt alle, ſo gar die böſen Geiſter haben einen heftigen Trieb, glücklich zu ſeyn, und das höchſte Gut zu beſitzen, und ſie verlangen es ohne Ueberlegung, ohne alle freie Wahl, lediglich,

*) Der Verfaſſer ſcheint hier eben nicht ſo ſehr weit von der bekannten reinen **Liebe der Myſtiker** abzuſtehn. Wenn die bloſſe **Erkenntnis der überwiegenden Vollkommenheiten eines andern Liebe** genannt werden ſoll, ſo wird freilich der Fromme ſowohl als der Tugendhafte, der Seelige ſo gut, als der Verdammte Gott lieben, denn ſie werden doch immer die unendlichen Vollkommenheiten deſſelben erkennen müſſen. Mich dünkt aber, die Zuneigung der Seele zu dem Gegenſtande, deſſen Vorzüge man ſieht, und das Vergnügen ſo man darüber empfindet, macht das **weſentlichſte** der **Liebe** aus. Dieſe aber würden wir bey den Gottloſen und Verdammten vergeblich aufſuchen. Eben ſo wenig als wir unſerm Herzen die Abneigung verbieten dürfen, die es gegen einen Menſchen hat, der uns ſchadet, ob er gleich ſonſt viel Vorzüge vor uns und andern zum voraus hat; ſo würde es auch zu viel behauptet ſeyn, daß der Laſterhafte und Gottloſe Zuneigung zu Gott haben könnte, da der Mangel derſelben eben der Grund ſeiner Laſterhaftigkeit, und folglich auch ſeines Unglücks iſt. Sollte indeſſen die durch die Strafen in der Hölle nach und nach entſtehende Beſſerung der Verdaammten ſeine Richtigkeit haben, ſo würde freilich nach und nach auch wieder Liebe zu Gott bey ihnen entſtehn. Uebrigens iſt die Meinung des Verfaſſers wohl gröſtentheils auf die ihm eigene Hypotheſe gebauet, daß **Gott allein in uns Empfindungen erwecke**, und daß kein Geſchöpf dieſelben in uns verurſachen könne.

Anm. des Ueberſ.

diglich, weil ihre Natur ſie dahin bringt. Da wir alſo für Gott, für ein unendliches Gut geſchaffen ſind, welches alle andere Güter in ſich begreift, ſo wird das Verlangen unſeres Herzens nach demſelben nicht eher aufhören, als bis wir den Beſitz deſſelben erlangt haben.

II. Die Unbeſtändigkeit des Willens iſt an dem Mangel der Aufmerkſamkeit und folglich an dem Irthum Schuld *).

Der Wille des Menſchen wird eben deshalb ſehr ungern verſtatten, daß ſich der Verſtand mit abſtrakten Wahrheiten beſchäftigt, die ihn weder rühren, noch nach ſeinem Wahn glücklich machen können, weil er mit der allergröſſeſten Unruhe, und dem unerſättlichſten Verlangen nach Gütern trachtet, welche er nicht beſitzet. Daher treibt jener unaufhörlich an, andre Gegenſtände aufzuſuchen, und, wenn der Verſtand bey dieſer Wirkſamkeit, worin ihn der Wille verſetzt, auf etwas fällt, was den äuſſerlichen Schein des Guten trägt, oder was der Seele durch ſeine Gegenwart Empfindungen einer innern Zufriedenheit oder Anmuth mittheilet, dann wird dies Verlangen der Seele immer ſtärker. Dieſe heiſſen Wünſche und Triebe erwachen, und der Verſtand, der ihnen gehorchen muß, beſchäftigt ſich ein-

*) Eigentlich geht freilich die Erkenntnis dem Willen voran. Wenn wir uns eine Sache als gut vorſtellen, und in uns einen Trieb empfinden, uns nach ihr zu lenken, ſo ſagen wir der Wille wirkt. Weil wir nun manche Dinge verhältnismäßig uns vorſtellen können, ſo viel Dunkelheit ſich auch darunter miſche — ſo iſt der Wille immer eine Folge des Verſtandes. Nennt man aber den erſten Hang ſo gar zur Vorſtellung einer Sache den Willen, ſo hat der Verfaſſer vollkommen Recht, wenn er behauptet, daß die Unbeſtändigkeit des Willens an den Irthümern des Verſtandes Schuld ſey.

Anm. des Ueberſ.

zig und allein mit dem, was jene verurſacht, oder doch zu verurſachen ſcheint, und bringt es der Seele immer näher, damit ſie ſich einige Zeit an ſeinem Genuß ergötze. Da aber die Geſchöpfe viel zu eitel ſind, als daß ſie das unendliche Verlangen des menſchlichen Herzens befriedigen ſollten, ſo werden auch dieſe kleine Vergnügungen, anſtatt den Durſt zu löſchen, ihn immer mehr verſtärken, und der Seele mit der ſo thörichten, als eitlen Hofnung ſchmeicheln, daß ſie in der Menge der irdiſchen Ergötzungen Befriedigung finden würde, wodurch denn der Verſtand, der ihr dieſe Güter entdecken muß, in eine unbeſchreibliche Zerſtreuung und Unbeſtändigkeit verſenkt wird.

Es iſt wohl wahr; wenn der Verſtand von ohngefähr auf einen Gegenſtand geräth, der auf das Unendliche einige Beziehung hat, oder etwas von Wichtigkeit in ſich begreift, ſo läßt ſeine Unbeſtändigkeit, und jene ſchnelle Bewegung auf einige Zeit nach. Weil er nemlich bey ihm die Kennzeichen von dem findet, was die Seele wünſchet, ſo hält er ſich lange genug dabey auf, obgleich dieſe Geſchäftigkeit, oder vielmehr dieſer Eigenſinn des Verſtandes, unendliche oder zuſehr ins weitläuftige gehende Gegenſtände zu unterſuchen, ihm eben ſo unnütz iſt, als die Nachläßigkeit, mit welcher er die ſeiner Fähigkeit angemeſſene Gegenſtände in Betrachtung ziehet. Er iſt viel zu ſchwach, um ein ſo ſchweres Unternehmen auszuführen, und alle Bemühungen eines glücklichen Erfolges ſind vergeblich. Denn das macht die Seele nicht glücklich, wenn man einen unendlichen Gegenſtand bis auf den Grund erforſchet. Das iſt ihr unmöglich. Die Liebe und der Genuß eines unendlichen Gutes, deſſen der Wille, vermöge der von Gott ſelbſt ohnaufhörlich eingedruckten Liebe fähig iſt, beſtimmen ihre Glückſeeligkeit.

Ueber eine ſolche Unwiſſenheit und Verblendung der Menſchen werden wir uns nicht im geringſten wundern, weil ihr Verſtand, da er der Unbeſtändigkeit und dem Leichtſinn des Herzens unterworfen iſt, und durch daſſelbe gänzlich unfähig gemacht wird, irgend etwas mit dem gehörigen Nachdenken zu betrachten, nun auch nichts ergründen kann, was nur einige beträchtliche Schwierigkeiten in ſich enthält. Denn die Aufmerkſamkeit des Verſtandes iſt bey den Dingen, womit er ſich beſchäftigen kann, eben das, was ein ſtarrer Blick bey denen Körpern iſt, welche in die Augen fallen. Eben wie ein Menſch, der auf die ihn umgebenden Körper ſeine Augen nicht lange und feſte genug wenden, und gleichſam auf dieſelben anheften kann, die Verſchiedenheit ihrer kleinen Theile ſo wenig wird unterſcheiden können, als er alle die Verhältniſſe derſelben untereinander zu entdecken vermag; ſo wird nun auch derjenige, der ſeinen Verſtand mit aller ſeiner Stärke auf die Dinge nicht richten kann, die er zu wiſſen verlanget, weder alle ihre Theile gehörig unterſcheiden, noch auch die Verhältniſſe entdecken, in denen ſie unter ſich oder mit andern Dingen ſtehen.

Es iſt entſchieden, daß alle unſre Erkenntnis in einem klaren Anſchauen der Verhältniſſe beſtehe, welche die Dinge unter ſich haben. Wenn es ſich alſo, wie bey ſchweren Unterſuchungen, zuträgt, daß der Verſtand auf einmal eine groſſe Menge Verhältniſſe, die zwey oder mehr Dinge unter ſich haben, überſchauen muß; ſo iſt es auch ausgemacht, daß, wenn er ſie nicht mit vieler Aufmerkſamkeit in Erwägung gezogen hat, ſondern ſie nur dunkel kennet, es ihm auch nicht möglich ſeyn wird, ihre Verhältniſſe ſich deutlich vorzuſtellen, und darüber gründlich zu urtheilen.

III. Die Empfindungen beſchäftigen uns mehr, als die reinen Begriffe des Verſtandes.

Eine der vornehmſten Urſachen, warum unſer Verſtand auf abſtrakte Wahrheiten nicht die gehörige Aufmerkſamkeit wendet, iſt dieſe, daß wir ſie gleichſam nur in der Entfernung erblicken *), da ſich hingegen weit nähere Dinge demſelben unaufhörlich aufdringen. Seine groſſe Aufmerkſamkeit nähert freilich, ſo zu reden, auch die Begriffe der Gegenſtände, mit denen man ſich beſchäftiget; allein ſehr oft eräugnet es ſich doch, daß, wenn wir metaphyſiſchen Spekulationen ſehr nachhängen, wir auf einmal davon abgeriſſen werden, weil der Seele eine Empfindung aufſtöſſet, welche ihr noch näher iſt, als dieſe Ideen **). Nur ein geringer Schmerz, nur ein unbeträchtliches Vergnügen wird daran Schuld ſeyn, weil Schmerz und Vergnügen, und überhaupt alle Empfindungen innerhalb der Seele ſich be=

*) Dieſes iſt richtig. Man ſtelle ſich aber die Sache ſo vor. Die Stärke der Gedanken, und daher auch die Aufmerkſamkeit entſpricht denen im Hirnmark gemachten Erſchütterungen, oder Eindrücken, ohne welche kein Gedanke erfolgt. Sind dieſe ausgedrückte materielle Ideen (Idea materialis expreſſa), das iſt die Eindrücke oder Erſchütterungen im Hirnmarke ſtark, ſo werden jene eben ſo beſchaffen ſeyn. Die abſtrakten Begriffe aber gründen ſich auf Einbildungen, die ordentlicher Weiſe ſchwächere ausgedrückte materielle Ideen haben, als die Empfindungen. Da nun die Aufmerkſamkeit auf abſtrakte Wahrheiten von dieſen ſchwächern ausgedrückten materiellen Ideen abhängt, ſo muß ſie auch ordentlicher Weiſe ſchwer ſeyn. Anm. d. Ueberſ.

**) Das gründet ſich auf den Satz, eine ſtärkere Idee verdringt die ſchwächere. Bey der Empfindung iſt gewöhnlicher Weiſe ein ſtärkerer Eindruck oder Erſchütterung im Hirnmark, als bey abſtrakten Begriffen vorhanden, daher in der Seele bey jenen eine ſtärkere, und dauerhaftere Vorſtellung als bey dieſen erfolgen muß. Und da mehrere Vorſtellungen die Seele zugleich nicht haben kann, ſo verdringt die ſtärkere die ſchwächere; alſo iſt der Verſtand leicht durch eine Empfindung von abſtrakten Begriffen abzubringen. Anm. d. Ueberſ.

befinden, ſie alſo weit näher modificiren und rühren, als jene einfache Begriffe der Gegenſtände des Verſtandes, welche, ob ſie ihm ſchon gegenwärtig ſind, ihn weder auf eine empfindbare Weiſe rühren, noch abändern. Da alſo die Seele auf der einen Seite ungemein eingeſchränkt iſt, auf der andern aber den Schmerz, und ihre anderen Empfindungen nicht zurückweiſen kann, ſo iſt ihre Empfänglichkeit damit ganz angefüllt, ſo daß es ihr unmöglich wird, zu einer und derſelben Zeit etwas zu empfinden, und auch nach ihrem Willkühr an andre Gegenſtände zu denken, welche ſich nicht empfinden laſſen. Das Sumſen einer Fliege, oder ein andres nichtsbedeutendes Geräuſch, ich ſetze voraus, daß es ſich bis zu dem vornehmſten Theil des Gehirnes mittheile, und alſo die Seele es gewahr werde, kann, ohngeachtet unſrer Widerſetzung uns doch an der Betrachtung abſtrakter und ſehr wichtiger Wahrheiten hindern, weil kein abſtrakter Begrif die Seele ſo modificirt, als es die Empfindungen thun *).

 IV.

*) Hieraus kann man zweyerley folgern:

Erſtlich, daß das, was wir uns durch Abſtraktion vorſtellen, uns nicht ſo rühren könne, als was wir empfinden. Je mehr wir in einem Dinge gewahr werden, deſto gröſſer wird die Zuneigung des Willens zu dieſem Dinge ſeyn. Freilich läßt ſich, z. B. Gott nicht empfinden; da wir aber in ſeinen Werken, und auf dem Schauplatz der Natur unzähliche Empfindungen ſeiner Güte bekommen, ſo lieben wir ihn doch zärtlich, ob er gleich nicht in unſre Sinne fällt.

Zweytens; will man abſtrahiren, ſo verhüte man alle nur mögliche Gelegenheiten, welche Empfindungen erregen können. Kann man ihnen nicht ganz widerſtehen, ſo ſey man wenigſtens darauf bedacht, ſo wenig zu haben, als möglich. Je mehr man hat, deſto ſtärkere Hinderniſſe ſind ſie am Abſtrahiren. Nur iſt dabey ein andrer Abweg zu verhüten: nemlich durch beſtändiges Nachdenken nicht von dem, was in der Welt wirklich geſchieht, abgezogen zu werden; welches die Urſache iſt, warum der unwiſſendere Theil der Menſchen den Namen eines Gelehrten, und eines Pedanten für ſynonimiſch hält. Das Beſte, was ich vom Abſtrahiren geleſen habe, ſteht im Organon des Herrn Lambert im zweyten Hauptſtück. Anm. des Ueberſ.

IV. Eben das iſt die Quelle des Verderbens in den Sitten.

Daher entſteht nun jene Schläfrigkeit, und Verblendung des Verſtandes in Abſicht der wichtigſten Wahrheiten der chriſtlichen Sittenlehre, welche die Menſchen, ohne Unterſtützung der Gnade Jeſu Chriſti nur immer ſpekulativiſch, und unfruchtbar kennen. So weiß ein jeder, daß ein Gott ſey, und daß man ihn anbeten und verehren müſſe: Wer betet ihn aber an, wer dienet ihm ohne die Gnade, welche uns allein in der Ausübung unſrer Pflichten Geſchmack und Vergnügen finden läſſet? Es werden nur wenige ſeyn, die nicht das eitle und unbeſtändige in den Gütern der Erde einſehn, die nicht durch eine zwar abſtrakte, aber doch ganz gewiſſe und evidente Ueberzeugung es wiſſen ſollten, daß ſie unſrer Mühe und Sorgen unwerth ſind? Wer verachtet nun aber dieſe Güter wirklich? Wer verſagt ihrer Erwerbung nun in der That ſeine Mühe und Sorge? Nur die werden es thun, denen ihr Genuß Eckel und Bitterkeit gewährt, oder welche die Gnade für die geiſtlichen Güter vermöge der innern von Gott ſelbſt damit verbundenen Ergötzung geneigt gemacht hat, daß ſie nun die Eindrücke der Sinne und die Verſuchungen der Lüſte überwinden. Dieſen gehörig und mit Nachdruck uns zu widerſetzen, wird uns nicht das bloſſe Nachdenken des Verſtandes lehren; dazu gehöret noch eine gewiſſe innere Empfindung des Herzens. Das Licht unſres Verſtandes iſt, wenn man es ſo nennen will, ganz allein, die zureichende *) Gnade, die

*) Mit philoſophiſchem Scharfſinn ſucht der Verfaſſer, die Verdorbenheit der Sitten aus ihrer wahren Quelle, der zu groſſen Sinnlichkeit herzuleiten. Man ſieht daraus, was eigentlich ſeine Meinung von dem urſprünglichen angeerbten Verderben des Menſchen geweſen, die er geradezu vor aller An:

die uns verdammt, unſre Schwäche kennen und fühlen lehrt, wie nöthig es ſey, uns im Gebet zu dem zu wenden, wel-

Angeſicht würde aufgedeckt haben, wenn ihn nicht ſeine Philoſophie Behutſamkeit gelehrt hätte. Was er kurz im vorhergehenden von dem Uebergewicht der Sinnlichkeit über die Vorſtellung des Verſtandes ſagt, iſt allerdings Beweis genug, daß bey einem Kinde, welches weder den Gebrauch ſeiner Sinne noch weniger Verſtand hat, weder Sünde, noch Hang dazu ſeyn könne. Indeſſen hat er ſich gegen alle Vorwürfe ſeiner Kirche bereits dadurch geſichert, daß er im fünften Kapitel des erſten Buchs von der durch die erſte Sünde entſtandenen **Verdorbenheit** und **Verſchlimmerung** unſrer Sinne geredet hat. Eben ſo gedenkt er des Beiſtands der Gnade Jeſu Chriſti, welche allein im Stande ſey, uns zu einer lebendigen Erkenntnis und fruchtbaren Ausübung der chriſtlichen Sittenlehre zu führen. Die Streitigkeiten über die Wirkſamkeit der **Gnade** ſind alt genug, und in der That zu verhaßt, als daß ich über die Eintheilung in die **hinreichende** und **wirkſame** mich weitläuftig auszulaſſen, Beruf finden ſollte. Jede Art des Beiſtandes, den wir von Gott zum Guten empfangen, iſt **hinreichend** wenn wir nicht ſelbſt durch Verachtung und Widerſetzlichkeit ihn unzulänglich machen. Die Vernunft und das Gewiſſen haben ihre Kraft noch nicht verlohren, uns gegen das Böſe abgeneigt zu machen, und für Rechtſchaffenheit einzunehmen. Folgen wir dieſer Fackel, die uns auf dem Tugendwege vorleuchtet, ſo wird es am Seegen Gottes zur Ausübung unſrer Pflichten niemals fehlen. Mehr ſcheint ſelbſt unſer Heiland nicht zu lehren, wenigſtens finde ich nirgends im Neuen Teſtament die unwiderſtehliche **Gnade**. Eben ſo wenig iſt es mir begreiflich, daß die Völker auſſer Chriſto nicht unter der **Gnade** ſollten gelebt haben. Wer Gutes thut, und wie viel thaten nicht die Heiden? Thut es nach Gottes Willen, nnter ſeiner gnädigen Aufſicht, und höchſtweiſen Regierung. Wer höhere Grade in der Tugend ausüben will, bedarf allerdings auch eine mächtigere Leitung des Weſens, das im eigentlichſten Sinne die **Menſchen lehret, was ſie wiſſen, und von dem alle gute Gaben** kommen. Wenn nun rechtſchafne Heiden ihre Pflicht ſtrenge in Ausübung brachten, ſo wirkte Gott nach dem Maaſſe mit, als zur Vollbringung deſſen, was ihnen oblag, nöthig war. Nicht anders bey uns Chriſten. Da unſre Moral vollkommner iſt, ſo ſtehn wir freilich in dieſem be-

welcher allein unſre Stärke iſt. Dieſe Empfindung (ſentiment) Rührung des Herzens iſt eine lebendige und wirkende Quelle. Sie iſt es, welche uns rührt, unſer Herz befeſtigt, und zum Guten überredet; ohne ihr iſt kein Menſch, der mit ſeinem Herzen ſich beſpreche. Die ausgemachteſten Wahrheiten der Moral bleiben in den innerſten und tiefſten Hölen des Verſtandes verborgen, und ſo lange ſie es da bleiben, ſind ſie auch unfruchtbar und ohne alle Wirkſamkeit, weil die Seele an ihnen keinen Geſchmack findet. Die Vergnügungen der Sinne liegen der Seele näher, und da es unmöglich iſt, ſie nicht zu empfinden, und ihr Vergnügen *) nicht zu lieben, ſo iſt es auch ſchlechterdings unmöglich **), ſich von der Erde, und den betrügeriſchen Reitzungen der Sinne durch eigene Kräfte loszureiſſen.

Deswegen will ich es aber nicht im geringſten läugnen, daß die Gerechten, deren Herz durch dies zuvorkommende Vergnügen ſchon zu Gott geführt worden iſt, nicht auch ohne dieſer beſondern Gnade verdienſtvoll handeln und den Bewegungen der Luſt widerſtehen ſollten. Es giebt Menſchen, welche durch die Kraft ihres Glaubens, durch die

betracht näher unter der Aufſicht Gottes, wenn wir ſie nach dem Sinn des Evangelii ausüben wollen. Je ſchwerer die Pflicht, je mächtiger die göttliche Gnade, immer iſt ſie hinreichend wirkſam.

Anm. des Ueberſ.

*) Nemlich vermittelſt einer natürlichen Liebe, denn man kann dieſe Vergnügungen vermöge der in uns hervorgebrachten Abneigung haſſen.

Anm. d. Verf.

**) Denn jene Liebe der Wahl kann nicht lange beſtehn, ohne ſich nach der natürlichen Liebe zu richten.

Anm. des Verf.

die Sorgfalt, die ſie anwenden, ſich von dem ſinnlichen loszumachen, und durch die gänzliche Geringſchätzung alles deſſen, was ſie verſuchen könnten, es zu einer groſſen und freudigen Standhaftigkeit in dem Geſetz Gottes bringen. Es giebt andere, die beinahe immer ohne jenem zuvorkommenden Vergnügen handeln. Die Freude, nach dem Willen Gottes zu handeln, iſt das einzige Vergnügen, ſo ſie empfinden, und es iſt hinreichend, ſie in dieſer Verfaſſung, des Herzens zu erhalten, und zu beſtätigen. Da ſie Gott und ſein heiliges Geſetz lieben, ſo denken ſie mit Freuden daran; denn an das, was man liebt, denkt man gern, oder, welches eben daſſelbe iſt, von dem kann man ſich nur mit dem allergröſſeſten Abſcheu trennen. Das iſt denn auch für die Gerechten hinlänglich, wenigſtens die leichteren Verſuchungen zu überwinden. Diejenigen aber, die ihre Bekehrung erſt anfangen, haben das zuvorkommende Vergnügen nöthig, um ſich von ſinnlichen Gütern zu entwöhnen, denen ſie aus einem andern gleichfalls unüberlegten und zuvorkommenden Vergnügen zugethan ſind. Traurigkeit und Gewiſſensbiſſe ſind unzulänglich; ſie empfinden noch gar keine Freude. Die Gerechten hingegen leben ihres Glaubens, ſelbſt in der Armuth; und verdienen deſto mehr, weil ſie in dieſem Zuſtande ſich befinden. Denn da ihnen Gott Vernunft gegeben hat, ſo verlangt er von ihnen auch eine mit Wahl angeſtellte Liebe, nicht aber jene unüberlegte aus bloſſem Inſtinkt entſtehende Liebe, die mit derjenigen gleich iſt, durch welche wir ſinnliche Dinge blos darum begehren, weil wir von ihrer Güte lediglich aus dem mit ihrem Genuß verbundenem Vergnügen überzeugt ſind. Indeſſen, da der gröſte Theil der Menſchen kleingläubig iſt und immer Gelegenheit hat, dies Vergnügen zu genieſſen, ſo können ſie auch die mit Wahl angeſtellte Liebe zu Gott,

ge=

gegen die natürliche Zuneigung zu ſinnlichen Dingen nicht lange erhalten, wenn ſie nicht die Gnade wider die Angriffe der Wolluſt beſchützt. Denn die Gnade bringt die Liebe hervor, erhält und vermehrt ſie auch, ſo wie die ſinnlichen Vergnügungen die Luſt erwecken *).

V. Daher entſteht auch die Unwiſſenheit der Menſchen.

Aus dem vorhergehenden erhellet es zur Gnüge, da die Menſchen niemals ohne Leidenſchaften, oder ohne angenehme und unangenehme Empfindungen ſind, daß nun auch die Fähigkeit und Ausdehnung ihres Verſtandes ſich mit denſelben ſo viel beſchäftige, daß, wenn ſie den Ueberreſt ihrer Fähigkeit auf die Unterſuchung einer Wahrheit wenden wollen, theils neue Empfindungen, theils der Eckel bey dieſer Unterſuchung, theils auch die Unbeſtändigkeit des Willens, welcher den Verſtand von einem Gegenſtande zum andern unaufhörlich treibt, ſie davon abhalten. Dem zufolge, wenn ſie ſich nicht von Jugend auf zu der Fähigkeit gewöhnt haben, ſolche Hinderniſſe zu beſiegen, werden ſie ganz unfähig, irgend etwas zu erforſchen, was nur einigermaſſen ſchwer iſt, oder nur eine anhaltende Aufmerkſamkeit erfordert.

Daraus kann man alſo ſchlieſſen; daß alle Wiſſenſchaften, beſonders diejenigen, wo es noch auf die Auflö-
ſung

*) Der billige Leſer wird mir es verzeihen, daß ich die zwey aus der Theologie der Schule entlehnte Benennungen, haine electiue, und amour electif nicht wörtlich überſetzt habe. Jene iſt nach ihrem Syſtem der durch Gottes Allmacht bewirkte Haß gegen das Böſe, das wir von Natur lieben, und dieſe die von Gott hervorgebrachte Zuneigung zum Guten, das wir von Natur nicht lieben.

Anm. des Uebers.

ſung ſehr ſchwerer Fragen ankommt, unzählige Irthümer enthalten – daß wir alſo alle jene weitläuftigen Werke, für verdächtig halten müſſen, die man noch immer in der Medicin, der Phyſick und Moral *) vorzüglich mehr über beſondere, als die allgemeinen zuſammengeſetzten Fragen verfertigt. Dergleichen Schriften verdienen um ſo vielmehr Verachtung, je beſſer ſie der gemeine Mann aufnimmt, (ich verſtehe darunter diejenigen, die des Nachdenkens unfähig ſind, und von ihrem Verſtande keinen Gebrauch zu machen verſtehn) – denn der Beifall des Volkes zu einer Meinung über einen ſchweren Gegenſtand iſt ein unläugbarer Beweis, daß ſie falſch ſey, oder ſich nur auf betrügeriſche Begriffe der Sinne, und die Blendwerke der Einbildungskraft gründe.

Indeſſen iſt es nicht ganz unmöglich, daß ein einziger **) Menſch eine groſſe Anzahl von Wahrheiten entdecken

*) Wir wollen die Theologie hinzufügen. Wem ſind die Spitzfindigkeiten die vielen Unterſcheidungen, und die ewigen Fragen unbekannt, welche vornemlich ſeit den Zeiten der Scholaſticker in die Dogmatick gebracht worden ſind? Dieſe haben zu weitläuftigen Schriften Veranlaſſung gegeben, die aber gröſtentheils am Ende keinen andern Vortheil geſtiftet haben, als Verwirrung und Unordnung. Der Pöbel — (denn unter den Theologen iſt, leider? auch Pöbel) — giebt dergleichen Unterſuchungen ſeinen Beifall, allein eben derſelbe iſt ein Beweis, daß ſie nicht gut gerathen ſind. Daher kann es vielleicht hergeleitet werden, warum bey manchen Verbeſſerungen in den Glaubenslehren — auch in der Liturgie der gröſſere Haufe von Menſchen ſo viel Unwillen zeigt, hingegen es ſo gern beim alten läßt, ſo ſehr ſich auch ſonſt die Zeiten ändern.

Anm. des Ueberſ.

**) Wem fallen hier nicht die Archimedes — Galileei — Newtone — Leibnitze — Wolfe, u. ſ. w. ein? Namen, die man mit Ehrfurcht nennt, und noch lange nennen wird. Indeſſen; wenn man die Geſchichte zu Rathe zieht, und ſich

cken könne, die den vorigen Jahrhunderten verborgen geblieben waren; vorausgeſetzt, daß es ihm nicht an Verſtand fehlet – daß er einſam iſt, ſich, ſo viel als möglich, von allem entfernt, was ihn zerſtreuen könnte, und mit allem Ernſt ſich bemüht, die Wahrheit zu erforſchen. Sehr unbillig handeln alſo alle die, welche die Philoſophie des Herrn Deskartes ohne ſie zu verſtehn, blos deshalb verachten, weil es unmöglich ſcheint, daß ein einziger Menſch in Dingen, die ſo verborgen ſind, als die Natur es iſt, die Wahrheit ſollte gefunden haben. Wenn ſie aber die Lebensart dieſes Philoſophen, die Mittel, deren er ſich in ſeinem ſtudieren bediente, um zu verhindern, daß die Fähigkeit ſeines Verſtandes nicht mit andern Dingen, als die, worinn er das Wahre entdecken wollte, erfüllt würde – wenn ſie die Schönheit der Begriffe, auf die er ſeine Philoſophie aufrichtete, überhaupt alle die Vorzüge kennten, die er durch neue Entdeckungen vor den Alten zum voraus hatte, ſo würden ſie ein beſſeres, aber zu gleich auch ein richtigeres Vorurtheil für ihn fällen, als das Vorurtheil des Alterthums iſt, welches dem Ariſtoteles, Plato und vielen andern ihr Anſehn verſchaft hat.

Dies

ſich daraus belehren läßt, theils daß nicht ſelten unvermuthete Eräugniſſe nur ein bloſſes Ohngefähr zu Erfindungen Gelegenheit geben — (man erinnre ſich beiläufig der Erfindung des Pulvers) theils daß die groſſen Köpfe, die in der Geſchichte der Gelahrtheit eine Epoche machen, und die Namen Erfinder — Genie — Reformator tragen, beinahe immer einen Mann vor ihrer Zeit gefunden, der ihnen vorarbeitete, und indeſſen Fußtapfen ſie treten; ſo wird die Zahl der Erfinder im eigentlichſten Verſtande klein genug bleiben. Z. B. Leibnitzens Syſtem von den Monaden, finden wir bey Jordan Brunus, welches jener nur in ein helleres Licht geſetzt, und doch nennen wir ihn einen Erfinder.

Anm. des Ueberſ.

Dies gute Vorurtheil ſoll ſie aber keinesweges zu der Einbildung verbinden, daß Herr*) Des Cartes ein groſſer Mann, und ſeine Philoſophie gut ſey, weil man von ihm viel ruhmwürdiges ſagen kann. Er war ein Menſch, wie andere es ſind, dem Irthum und der Verblendung unterworfen, wie ſie; keines ſeiner Werke, nicht einmal die Geometrie iſt ſo beſchaffen, daß man nicht einige Beweiſe, wie ſchwach der menſchliche Verſtand ſey, darinn entdecken ſollte. Man muß ihm nichts auf ſein Wort glauben, ſondern ihn ſo leſen, wie er es uns ſelbſt ſehr vorſichtig empfiehlt, daß wir nemlich unterſuchen, ob er ſich nicht geirrt habe, und von alle dem, was er ſagt, nichts eher glauben, bis die Evidenz und das innre Zeugnis der Vernunft uns verbinden, es anzunehmen. Denn unſer Verſtand weiß nur das als wahr, was er mit Evidenz einſieht.

In den vorigen Hauptſtücken haben wir gezeigt, daß unſer Verſtand nicht unendlich ſey, daß er eine ſehr mittelmäßige Fähigkeit beſitze, daß dieſe gewöhnlicherweiſe von den Empfindungen der Seele angefüllt werde; daß endlich der Verſtand, weil er von dem Willen ſeine Richtung empfängt, einen Gegenſtand nicht lange mit geſchärftem Nachdenken anſchauen könne, daß nicht bald die Unbeſtändigkeit, und der Leichtſinn des Willens ihn von demſelben wieder abführen ſollte. Dieſe Dinge ſind nun ganz gewiß die allgemeinſten Urſachen unſrer Irthümer, und ich könnte mich hier

*) Der Pater giebt durch ſein eigenes Beiſpiel die beſte Methode an, wie man ſeinen Lehrer beurtheilen ſoll. Er ſucht den Seinigen nicht ängſtlich zu vertheidigen — er lobt ihn, und doch ſchweigt er nicht ganz von ſeinen Irthümern, und giebt ihnen nie ſeinen völligen Beifall. Oft widerlegt er ihn — aber ſtets bleibt ee deſſen eingedenk, daß er ſich ſtets auf ihn ſtütze, — und ihn nie, ohne ihm habe widerlegen können. Anm. d. Ueberſ.

hier lange aufhalten, um es einzeln zu zeigen. Indeſſen für Leute, die einiger Aufmerkſamkeit fähig ſind, iſt das, was ich ſchon geſagt habe, zureichend, ihnen die Schwachheit des menſchlichen Verſtandes zu zeigen. Im vierten und fünften Buch, werde ich mich weitläuftiger mit den Irthümern beſchäftigen, die aus unſern natürlichen Neigungen und aus den Leidenſchaften entſtehn, wovon ich auch bereits etwas in dieſem Hauptſtück erwähnt habe.

Zweiter Theil.

Von der Natur der Ideen.

Erſtes Hauptſtück.

I. Was man durch Ideen verſtehe -- daß ſie wirklich exiſtiren, und zur Erkenntnis der materiellen Dinge nothwendig ſind. II. Eintheilung der verſchiedenen Arten und Weiſen, die äuſſerlichen Gegenſtände zu ſehen.

Daran wird, meiner Meinung nach, niemand zweifeln, daß wir die Dinge, welche auſſer uns ſind, nicht an und vor ſich ſelbſt, gewahr werden. Wir ſehen die Sonne – die Sterne – und unzähliche Körper auſſer uns; es iſt aber keinesweges wahrſcheinlich, daß die Seele den Körper verlaſſen, und, ſo zu reden, gegen Himmel ſteigen ſollte, um dort alle dieſe Körper in Betrachtung zu ziehen. Sie ſieht alſo dieſelben nicht an ſich ſelbſt *) wenn ſie, zum Bei-

*) Das iſt, vermittelſt unſers Körpers erkennet ſie ſolche. So ſtellet ſich aber Malebranche die Sache nicht vor, ſondern er denkt ſich das, was er Idee nennt, als das Mittel, wodurch ſie den Gegenſtand ſieht. Von dem Wort Jedee hat er keinen feſten und deutlichen Begrif, wie folgende Beſchreibung der Idee zeigt. Wir werden uns etwas beſtimmteres dabey denken. Anm. d. Ueberſ.

Beiſpiel die Sonne ſieht, ſo iſt der unmittelbare Gegenſtand für die Seele, nicht die Sonne, ſondern ein anderes Etwas, welches mit ihr auf das allergenaueſte verbunden iſt — und dies nenne ich eine Idee *). Folglich verſtehe ich unter dem Wort Idee nichts, anders, als den unmittelbaren Gegenſtand der Seele, oder das, was ihr am nächſten iſt, wenn ſie ſich einen Gegenſtand vorſtellet; das iſt, was die Seele in Abſicht der Vorſtellung modificiret, die ſie von einer Sache hat.

Dabey muß man nicht aus der Acht laſſen, daß, wenn die Seele ſich einen Gegenſtand vorſtellet, dazu die Idee deſſelben ihr wirklich gegenwärtig zu ſeyn, ſchlechterdings erfordert werde **) — daran kann man ohnmöglich

*) Das iſt der Eindruck oder Erſchütterung im Hirnmark, durch dieſe wird eine Veränderung in der Seele vorgebracht, ſolche nennt man Modifikation. Die Veränderung nachdem ſie iſt, nach dem erweckt ſie die Vorſtellung. Daher iſt eine Idee der Eindruck im Hirnmark, das iſt das Etwas, was mit der Seele auf das genaueſte verbunden, das Mittel zwiſchen dem Gegenſtand und der Seele; man nennt ſie ſonſten die ausgedrückte materielle Idee. Das Wort Idee an ſich genommen heiſt die Vorſtellung in der Seele, ſo nimmt es Malebranche nicht. Wie kann aber die Vorſtellung vom Gegenſtand erfolgen? Der Gegenſtand wirkt auf die Theile unſers Körpers, dadurch erleiden die in denſelben ſich befindenden Nerven einen Eindruck oder Erſchütterung man nennt ſie die eingedrückte materielle Idee, (idea materialis impreſſa) dieſe, weil die Nerven aus dem Hirnmark ihren Urſprung nehmen, pflanzet ſich durch ſolche bis in daſſelbe zu ihrem Urſprung fort, auf ſolche Art muß auch das Hirnmark ſelbſt einen Eindruck oder Erſchütterung erleiden dieſe iſt die ausgedruckte materielle Idee, (idea materialis expreſſa) ſolche modificiret oder verändert die Seele, und dadurch folgt Vorſtellung vom Gegenſtand. Alſo kann er durch ſich ſelbſt nicht in unſere Seele wirken. Anm. des Ueberſ.

**) Denn die materielle Idee iſt ja, wie aus dem vorhergehenden erhellet, der Grund der Vorſtellung.
Anm. des Ueberſ.

zweifeln – daß aber gerade von auſſen etwas wirklich exiſtire, das dieſer Idee gleich ſey, das iſt gar nicht nöthig; denn ſehr oft ſtellen wir uns Dinge vor, welche weder itzt exiſtiren, noch jemals exiſtiret haben – unſere Seele hat alſo zum öftern reelle Ideen von Dingen, welche niemals geweſen ſind. Wenn ſich zum Beiſpiel, ein Menſch einen goldenen Berg einbildet, ſo iſt es ſchlechterdings nothwendig, daß die Idee dieſes Berges der Seele wirklich gegenwärtig ſey. Wenn ein Narre, oder ein Menſch der das hitzige Fieber hat oder ſchläft, vor ſeinen Augen ein fürchterliches Thier erblickt, ſo iſt es ausgemacht, daß das, was er ſieht, kein bloſſes Nichts ſey – daß alſo die Idee dieſes Thieres wirklich exiſtire – und doch iſt weder der goldene Berg – noch das fürchterliche Thier jemals wirklich geweſen.

Da indeſſen die Menſchen auf eine ganz natürliche Weiſe zu glauben geneigt ſind, daß nur allein die körperliche Dinge exiſtiren; ſo fällt auch ihr Urtheil, über die Wahrheit und Exiſtenz der Dinge ganz anders aus, als es ausfallen ſollte. So bald ſie einen Gegenſtand *) empfinden, ſo

*) Hier verwechſelt der Verfaſſer eine wahre Empfindung eines Gegenſtandes, mit einer Scheinempfindung, oder druckt ſich wenigſtens nicht deutlich genug aus. Denn wenn wir wahrhaftig einen Gegenſtand empfinden, ſo exiſtiret er auch. So bald ich ihn wahrhaftig empfinde, ſo muß er in mich wirken, iſt dieſes, ſo entſtehet eine materielle eingedruckte Idee, und dieſe bringt die ausgedruckte materielle Idee hervor, durch ſolche folgt in der Seele die Vorſtellung von ihm, und ich erkenne, daß er exiſtire. Wenn aber ausgedrückte materielle Ideen zufälliger Weiſe ohne Einwirkung eines wahrhaft exiſtirenden Gegenſtands (wie ich künftig davon zu reden Gelegenheit nehmen werde,) erfolgen, ſo wird, nach dem der Eindruck war, eine Vorſtellung hervorgebracht von einem gegenwärtigen Gegenſtand, da doch nichts da iſt. Ich will, was mir ſelbſt begegnet, anzeigen. Da ich in einem Hauſe

ſo halten ſie es auch ſchon für ausgemacht, daß er exiſtire, ob gleich zum öftern von auſſen nichts da iſt – überdem behaupten ſie, daß er gerade ſo beſchaffen ſey, wie ſie ihn ſehen, welches doch niemals ſich zuträgt. Was aber die Idee betrift, welche auf eine nothwendige Weiſe exiſtiret, und nichts anders ſeyn kann, als man ſie ſieht – davon glauben ſie, wie gewöhnlich, ohne alle Ueberlegung, daß das nichts ſey – gleichſam als wann die Idee eines Vierecke, zum Beiſpiel nicht ganz verſchieden wäre von der Idee eines Cirkels, oder einer Zahl, und nicht ganz verſchiedene Dinge vorſtellte; welches bey dem Nichts nicht ſeyn kann, da daſſelbe gar keine Eigenſchaft beſitzt. So iſt es alſo auſſer allem Zweifel, daß die Ideen eine ſehr reelle Exiſtenz haben. Doch wir wollen ihre Natur, und ihr Weſen, näher unterſuchen, und zuſehen, was nun in der Seele ſelbſt im Stande ſey, ihr alle die verſchiedene Dinge vorzuſtellen.

Alle Dinge, welche ſich die Seele vorſtellet, ſind von einer doppelten Beſchaffenheit – entweder – ſie befinden ſich in der Seele ſelbſt – oder auſſerhalb derſelben. Diejenigen, ſo man in der Seele ſelbſt antrift, ſind ihre eigene Gedanken, das iſt; alle ihre verſchiedene Modifikationen. Denn unter den Wörtern **Gedanke, Art und Weiſe zu denken – oder Modifikationen der Seele**, verſtehe ich überhaupt alle die Dinge, welche in der Seele nicht ſeyn können, ohne daß ſie ſich dieſelbe vermittelſt

Hauſe die Treppe wollte hinauf gehen, ſtand an derſelben die Wirthin, welche ich grüſſete. Kaum war ich oben in der Stube, da kam ſie zu meiner Verwunderung aus der Kirche. Kein Menſch, noch weniger die Wirthin war gegenwärtig, als ich die Treppe hinauf ging. Man wird ſich dieſes aus dem was ich eben geſagt, leicht erklären.

Anm. des Ueberſ.

telſt der innren Empfindung, welche ſie vor ſich ſelbſt hat, nicht vorſtellen ſollte. Von dieſer Art ſind ihre Empfindungen – ihre Einbildungen – ihre reine Begriffe – oder ihre Vorſtellungen ſchlechthin – ſelbſt ihre Leidenſchaften, und natürliche Neigungen. Nun hat unſere Seele die Ideen nicht nöthig, um ſich die Dinge auf die Art vorzuſtellen, wie ſie ſich ſolche wirklich vorſtellet, weil ſie innerhalb der Seele ſich befinden, oder vielmehr, weil ſie die Seele ſelbſt, auf dieſe oder eine andre Art modificirt ausmachen; eben wie die wirkliche Rundung und Bewegung nichts anders ſind, als der Körper ſelbſt, der auf dieſe oder jene Art geſtaltet – und fortgeſchoben wird.

Dinge hingegen, welche ſich auſſerhalb der Seele befinden, können wir nur vermittelſt der Ideen erkennen, ich ſetze zum voraus, daß ſie mit ihr nicht genau vereinigt ſeyn können. Es giebt der Dinge eine doppelte Art – geiſtige und materielle. Die geiſtigen – es iſt einige Wahrſcheinlichkeit vorhanden – daß ſie ſich unſrer Seele durch ſich ſelbſt ohne Ideen *) entdecken können. Denn ob die Erfahrung gleich lehret, daß wir nicht unmittelbar und durch uns ſelbſt, ſondern blos durch Worte, oder andere

*) Nichts können wir ohne Ideen denken oder entdecken; man nenne die Vorſtellungen, oder die Eindrücke ins Hirnmark, oder die Modifikationen in der Seele Ideen. Denn verſtehet man die Vorſtellungen darunter; wie kann die Seele denken ohne Ideen, weil ſie ohne Vorſtellung nicht einen Gedanken hat. Siehet man auf die Eindrücke, ſo mag ſich die Seele ihre Gedanken ſelbſt, oder geiſtige oder körperliche Dinge vorſtellen; das Hirnmark muß mitwirken, ohne dieſes werden wir uns der Vorſtellungen nicht bewuſt. Will man die Modifikationen der Seele Ideen nennen; jene müſſen ja durch das Hirnmark, wegen ihrer genauſten Verbindung mit demſelben entſtehen. Alſo haben wir bey allen Gedanken Ideen.

Anm. des Ueberſ.

dere ſinnliche Zeichen, mit denen wir unſere Ideen verbunden haben, unſre Gedanken einander offenbaren können — ſo könnte man doch behaupten, Gott habe blos für das gegenwärtige Leben dieſe Einrichtung gemacht, damit er die Uebel verhinderte, welche ſich eräugnen möchten, wenn die Menſchen nach ihrem Belieben ſich untereinander verſtändlich machen könnten. Wenn aber Gerechtigkeit und Ordnung erſt herrſchen, und wir aus dem Kerker des Leibes erlöſet ſeyn werden — vielleicht werden wir uns dann durch die genaue Vereinigung unſrer ſelbſt verſtehn können, ſo wie es wahrſcheinlicherweiſe die Engel im Himmel zu thun im Stande ſind.

Es ſcheint alſo nicht ſchlechterdings nothwendig, Ideen anzunehmen, um der Seele geiſtige Dinge vorſtellen zu können; weil ſie ſolche durch ſie ſelbſt, ob ſchon auf eine ſehr unvollkommene Weiſe ſehen kann.

*) „Ich unterſuche hier gar nicht, wie ſich zwey Gei„ſter mit einander vereinigen, und ob ſie auf dieſe Art ſich „wechſelsweiſe ihre Gedanken eröfnen können. Unter„deſſen glaube ich, daß es nur eine einzige im höchſten Ver„ſtand einfache Subſtanz, die alle Begriffe in ſich hält, „gebe, nemlich Gott **). Daß man nichts mit Evidenz

 „ent=

*) Dieſer eingeſchobene Satz iſt mit Curſiv gedruckt, weil man ihn übergehn kann, und er ſchwer zu verſtehn iſt, wenn man meine Gedanken von der Seele und der Natur der Ideen nicht weiß.

Anm. des Verf.

**) Die Lehre von den Ideen, ſo wie ſie die Alten vortragen, iſt wegen der Verwirrung, die darinnen herrſcht, eine der allerſchwereſten in der Philoſophie. Brukker hat ſich darüber in ſeiner *Hiſtoria de ideis* ausführlich, und mit vieler Scharfſinnigkeit erkläret. Eben derſelbe zeiget in einer langen und mit vieler Beleſenheit ausgeſchmückten

„entdecken kann, als in ſeinem Lichte, und daß die Verbin-
„dung der Geiſter ſie einander ſichtbar darzuſtellen nicht
„vermöge. Ob wir gleich mit uns ſelbſt ſehr genau ver-
„bunden ſind, ſo werden wir uns doch nur ſo lange ſelbſt
„verſtändlich ſeyn, als wir uns in Gott erblicken, und er
„uns die vollkommen deutliche Idee vorhält, die er von un-
„ſerm Weſen, gleichſam in dem ſeinigen eingeſchloſſen hat.
„Daher wenn ich auch ſchon zuzugeſtehn ſcheine, was ich
„im Grunde doch nicht glaube, daß ſich die Engel durch
„ſich ſelbſt einander offenbaren können, ſo wohl was ſie ſind,
„als was ſie denken — ſo habe ich es blos deshalb gethan,
„um

ten Abhandlung — die man in Schelhorns amoenitat. litterariis. Tom. VII. p. 173. antrift — daß die *numeri* des Pythagoras, und die Ideen ein und daſſelbe geweſen ſey. So viel iſt aber gewiß, daß keiner von den alten Philoſophen deutlich gezeiget; was er ſich unter dem Wort Idee vorſtelle, oder was andere ſich dabey denken ſollen. Das iſt die Quelle der Verwirrung. Dieſes zu rechtfertigen muß ich eine Erklärung der Idee anführen.

Ideae — *notiones intelligibiles* waren nemlich jene ewige unveränderliche Begriffe von den Dingen — welche nicht nur das Principium aller Wiſſenſchaften ſondern auch, in ſofern ſie in dem göttlichen Verſtand enthalten ſind, das Principium die Urſache aller Dinge waren, ſo erklärt ſie auch Ariſtoteles in ſeiner Metaphyſik.

Alle Ideen befinden ſich nach ihrer Meinung in Gott, als Bilder und Modelle aller der Dinge, ſo geſchaffen ſind und exiſtiren — aus ihm und in ihm ſagt Porphyrius wären alle Dinge, und doch auch alle von ihm unterſchieden. So dachte Pythagoras — Plato — Ariſtoteles. Nach dieſer Hypotheſe muß man auch den ſonſt unverſtändlichen Satz der Schule verſtehn. *Numeros eſſe cauſſas et principia rerum omnium* — numeris facta eſſe omnia compoſita. Malebranche entfernt ſich nicht weit von dieſem Raiſonnement der alten — vielleicht — daß man unter andern ihm deshalb den Spinozismus Schuld gab.

Anm. des Ueberſ.

„um nicht darüber diſputiren zu wollen, wenn man mir „nur dieſen unläugbaren Saß einräumet — nemlich daß „man materielle Dinge durch ſie ſelbſt, und ohne Ideen „nicht ſehen könne.„

Im ſiebenden Hauptſtück will ich meine Meinung über die Art und Weiſe wie wir die Geiſter erkennen, näher erläutern, und da zeigen, daß wir ſie für itzt keinesweges durch ihre Hülfe genau zu kennen vermögen, ob es gleich vielleicht möglich iſt, daß ſie ſich mit uns verbinden. Gegenwärtig rede ich von materiellen Dingen, von denen es entſchieden iſt, daß ſie ſich mit unſrer Seele auf die zu ihrer Erkenntnis erforderliche Art nicht verbinden können. Denn — ſie ſind ausgedehnt — die Seele aber nicht — mithin iſt unter ihnen gar kein Verhältnis. Ueberdem — ſo verläſſet ja unſre Seele nie ihren Körper, um die Gröſſe des Himmels zu meſſen, folglich kann ſie die Körper auſhalb ihr nur allein vermittelſt der Ideen ſehen, welche ſie vorſtellen, darüber wird ein jeder mit mir einig ſeyn.

II. Eintheilung aller der Arten, wie man die Gegenſtände von auſſen ſehen kann.

Nach meiner Behauptung iſt es folglich ſchlechterdings nothwendig, daß die Ideen, die wir von den Körpern, und allen andern Gegenſtänden, welche wir nicht durch ſich ſelbſt gewahr werden, haben, von dieſen Körpern oder Gegenſtänden ſelbſt kommen — oder daß unſere Seele die Kraft beſitze, dieſe Begriffe hervorzubringen — oder, daß Gott ſie mit der Seele, da er ſie ſchuf, entſtehn ließ — oder, daß er ſie jedes mal, ſo oft man an einen Gegengenſtand denkt, erwecke — oder, daß die Seele alle die Vollkommenheiten, in ſich ſelbſt habe, die ſie an den Kör-

pern ſieht – oder endlich, daß ſie mit einem höchſt vollkommenen Weſen verbunden ſey *), das überhaupt alle geiſtige Vollkommenheiten, die ſich denken laſſen, oder alle Ideen, der geſchafnen Weſen in ſich ſchlieſſet.

Auf eine oder die andere der eben genannten Arten können wir nur allein die Gegenſtände ſehen. Ich will alſo, ohne Vorurtheilen Gehör zu geben, und ohne mich von den Schwierigkeiten, die ſich hiebey zeigen, abſchrecken zu laſſen, unterſuchen, welche von denſelben die wahrſcheinlichſte

*) Dies war eigentlich die Meinung, welcher Plato mit allem Ernſt das Wort redete. Moßheim in ſeinen fürtreflichen Anmerkungen zu Cudwerths Syſtem beurtheilt ſie mit aller der Billigkeit, die man einem Plato ſchuldig iſt. Hier ſind ſeine eigene Worte: Fuiſſe Platonem acri ad verum perſpiciendum ingenio, nec vulgari rerum cognitione praeditum, nemo vnus negat. „Sententia vero, „quam dicitur tenuiſſe, tam abſurda eſt & ridicula, vt, „ſi modo aptis & perſpicuis verbis exponatur, ſtatim „omnes non prorſus hebetes leuitatem eius & amentiam „intelligant. Mihi quidem ſomniare, aut nugas agere vide-„retur, qui ſerio nobis narraret, lunae quae noctes noſtras „illuminat, aut equorum, quibus currus iungimus, aeterna „exempla, ſeu ideas exſtitiſſe, easque ſolidas, animatas & „extra intelligentiam diuinam poſitas. Ipſum verbum *idea* „notionem quandam aut ſpeciem menti obuerſantem, non „autem naturam quandam vere conſiſtentem & viuam „ſignificat: quare hominem de idea per ſe conſtante & „animata differentem neſcire, putarem quid ſibi vellet, ver-„borumque notiones & poteſtates ſiue ignorare, ſiue per-„uertere. *Idea* quid ſit, noui, nec, quid ſit *equus*, igno-„ro. *Ideam* ergo ſi quis dicat *equi* ex omni fuiſſe aeter-„nitate, *haud* aegre mentem hominis aſſequor. At, ſi ad-„dat, *ideam* hanc *equi* in ſpatiis, neſcio quibus, aut in mun-„to intelligibili errare, viuere, per ſe conſiſtere, res aedio „coniungi toto genere disiunctas; quas quidem nemo ſo-„ciauerit, niſi, qui par & impar, rectum & obliquum, „pulcrum & deforme inter ſe copulare poterit: nec ideo „notionem ſententiae huius hominis animo informare va-„leo.„

Anm. des Ueberſ.

lichſte ſey. Vielleicht daß ich eine deutliche Aufklärung darüber zu geben im Stande bin – ob ich gleich daran nicht denke, unläugbare Demonſtrationen für alle Arten von Menſchen zu liefern. Jedoch hoffe ich, wenigſtens Leuten, die mit ernſthafter Aufmerkſamkeit darüber nachdenken, überzeugende Beweiſe vorzulegen. Denn mehr zu verſprechen, wäre Verwegenheit.

Zweites Hauptſtück.

Daß die materiellen Dinge keine ihnen ähnliche Arten ausflieſſen laſſen.

Die Meinung der Peripateticker, iſt die gewöhnlichſte. Sie behaupten nemlich, daß die äuſſerliche Gegenſtände gewiſſe Arten, die ihnen ähnlich wären, ausflieſſen laſſen, welche durch die äuſſerliche Sinne bis zum Senſus Communis hingeführet werden *). Sie nennen ſie einge=

*) Ich habe mit aller Ueberlegung die hier vorkommende aus der ariſtoteliſchen Philoſophie entlehnte Kunſtwörter beibehalten. Selten, daß es dem Ueberſetzer hierinn glücket, wenn er ſie ins reine deutſche übertragen will. Entweder wird er den Sinn ſeines Autors verfehlen — oder doch mehr ſagen, als er dabey gedacht hat.

Ariſtoteles gab der Seele drey Kräfte. Die nährende — die empfindende — die urtheilende. Die Sinne waren bey ihm äuſſerliche und innerliche. Jener waren fünf — Geſicht — Gehör — Geſchmack — Gefühl — Geruch. Der innerliche war ſein Senſus Communis, oder die ſinnliche Kraft, welche von ſinnlichen Dingen urtheilt.

Der Verſtand war zweierley — *intellectus agens* — und *patiens*.

Anm. des Ueberſ.

gedruckte Arten – ſpecies impreſſas – weil die Körper ſie den äuſſerlichen Sinnen eindrucken. Dieſe eingedruckte – materielle und ſinnliche Species (Arten) werden intelligible Ideen durch den handelnden, oder wirkſamen Verſtand, und ſind nun geſchickt, um von dem leidenden Verſtand aufgenommen zu werden. Dergleichen auf ſolche Weiſe geiſtig gewordene Species heiſſen ausgedruckt – (abgedruckt) weil ſie von den eingedruckten ausgedruckt ſind – und durch ſie erkennt eben der leidende Verſtand alle materielle Dinge *).

Bey weitläuſtiger Erklärung aller dieſer ſchönen Sachen, und den verſchiedenen Vorſtellungsarten der Philoſophen hierüber halte ich mich nicht auf. Denn ob ſie gleich in der Zahl der Kräfte, welche ſie dem innerlichen Sinn und dem Verſtande zuſchreiben, nicht einig ſind; ob gleich viele von ihnen daran zweifeln, daß zur Kenntnis der ſinnlichen

*) Man kann hieraus erkennen, daß Ariſtoteles der Wahrheit nahe kam: nur fehlte es ihm an einer guten phyſiſchen wie auch phyſiologiſchen Erkenntnis, welche einem Philoſophen unentberlich iſt. Denn die von den Körpern reflektirten Lichtſtrahlen machen die Eindrücke in uns. Die reflektirten Lichtſtrahlen waren die ausflieſſenden Arten, die Eindrücke oder Erſchütterungen in unſern Theilen die ſpecies impreſſae, was die neuern ideae materiales impreſſae nennen. Da die Eindrücke in unſere Theile eine Veränderung in den Nerven verurſachen, welche ſich durch ſolche bis ins Hirnmark fortpflanzen, ſo wird nicht weniger dadurch das Hirnmark verändert, dieſes beſtimmt eine Veränderung in der Seele, durch welche der Gedanke oder die Vorſtellung erfolgt. Ariſtoteles ſahe wohl ein, daß unſer Gehirn bey den Gedanken in Betrachtung müſſe gezogen werden; er konnte ſich aber aus Mangel der Erkenntnis daraus nicht finden, daher er von einem zweifachen Verſtand redet, um zu zeigen, wie die ſpecies impreſſae oder Eindrücke in unſere Theile aufgenommen werden, und die ausgedrückte ſpecies, alſo auch den Gedanken hervorbringen.

Anm. des Ueberſ.

lichen Dinge ein thätiger Verſtand nöthig ſey; ſo kommen ſie doch beinahe alle in der Behauptung zuſammen, daß die äuſſerlichen Gegenſtände gewiſſe Arten oder Bilder, die ihnen ähnlich wären, ausflieſſen laſſen – und blos aus dieſem Grunde vermehren ſie ihre Kräfte und vertheidigen ihren handelnden Verſtand. Da dies nun einem Grundſtein gleicht, der keine Feſtigkeit hat, wie ich alsbald zu erweiſen gedenke, ſo brauche ich mich auch nicht länger aufzuhalten, das umzuwerfen, was man nun darauf gebauet hat.

Meiner Meinung nach iſt es gar nicht wahrſcheinlich, daß die Körper Bilder oder ihnen ähnliche Arten aus ſich hervorgehn laſſen ſollten. Ich will mit folgenden Gründen meine Meinung rechtfertigen.

Den erſteren nehme ich von der Undurchdringlichkeit der Körper her. Alle Körper nemlich, als die Sonne, die Sterne – überhaupt diejenigen, ſo unſern Augen nahe liegen, können keine Arten (Species) von ſich werfen, die eine andre Natur hätten, als die ihrige iſt. Daher behaupten gewöhnlichermaſſen Philoſophen von ihnen, daß ſie materielle und von gröberen Theilen wären – zum Unterſchied von den ausgedruckten und geiſtig gewordenen Arten. Dieſe eingedrückte Arten – (ſpecies impreſſae) – der Gegenſtände ſind alſo kleine Körper – dieſe können weder durch ſich ſelbſt, noch durch den Raum dringen, der von der Erde bis zum Himmel geht, und der doch von ihnen angefüllet ſeyn muß. Daraus folgt, daß ſie ſich, da dieſe auf die, und jene auf eine andere Seite laufen, an einander reiben und wohl gar zerſtoſſen müßten – daß ſie alſo die Gegenſtände nicht ſichtbar darſtellen können.

Ferner; man kann an einem Ort, und aus einem Standpunkt eine groſſe Anzahl von Körpern am Himmel und an der Erde ſehen – deren Arten ſich alſo auch auf einem Punkt zuſammen ſammlen müſſen. Sie ſind aber undurchdringlich, weil ſie ausgedehnt ſind. Folglich. Allein man kann nicht nur aus einem und demſelben Punkt eine ſehr beträchtliche Anzahl groſſer und weit ausgedehnter Körper erblicken; ſondern es giebt in dem ganzen weiten Raum der Welt nicht einen einzigen Punkt, aus dem man nicht eine beinahe unzähliche Anzahl von Körpern, welche ſo groß ſind, als die Sonne, der Mond und die Sterne, entdecken könnte. Folglich giebt es in der ganzen Welt keinen Punkt *), wo ſich nicht die Arten – (Species) **) – aller dieſer Dinge begegnen müßten. Welches aber wider alle Wahrſcheinlichkeit iſt.

Der zweite Grund liegt in der Veränderung, welche ſich in dieſen Arten ſelbſt zuträgt. Es iſt ausgemacht, daß, je näher ein Körper – deſto gröſſer muß ſein Bild ſeyn – weil wir den Körper gröſſer ſehen. Nun aber begreiſe ich nicht, was denn nun eigentlich Schuld ſey, daß dieſe Species kleiner werde – und was aus den Theilen werde, die ſie zuſammen ſetzten, da ſie gröſſer war. Das unbegreiflichſte in ihrer Mei-

*) Wollte man die Art und Weiſe gern wiſſen, wie alle die Eindrücke ſichtbarer obgleich einander entgegenſtehender Gegenſtände ſich einander mittheilen können, ohne etwas von ihren Kräften zu verlieren, ſo leſe man die zwey letzteren Erläuterungen.

Anm. d. Verf.

**) Das Wort eſpeces überſetze ich bald durch Art — bald durch Bild — es iſt daſſelbe. Dies wollte ich nur des Mißverſtandes wegen erinnern.

Anm. des Ueberſ.

Meinung iſt aber dieſes. Wenn man dieſen Körper durch ein Perſpektiv oder Mikroſkop beobachtet, ſo wird das Bild auf einmal fünf bis ſechs hundertmal gröſſer, als es vorhero war – in dieſem Fall wird es alſo weit mühſamer zu begreifen, durch welchen Zuwachs von Theilen es in einem Augenblick ſo groß habe werden können.

Der dritte Grund iſt der. Wenn man einen vollſtändigen Cubus betrachtet, ſo ſind alle Bilder ſeiner Seiten ungleich – demohnerachtet ſieht man dieſe Seiten, wie ein völliges Quadrat. Eben ſo wenn man an einem Gemählde die länglich runden Figuren, und die Parallelogrammen betrachtet, die doch nur Bilder von ähnlicher Figur haben können; ſo wird man ſie demohnerachtet als Zirkel und Vierecke erblicken. Daraus erhellt es augenſcheinlich, daß es gar nicht nöthig ſey, daß ein Körper ſeine ihm ähnliche Arten und Bilder haben müſſe, um ihn ſehn zu können.

Endlich kann ich mir gar nicht vorſtellen, wie es möglich ſey, daß ein Körper, der ſich nicht merklich verringert, doch von allen Seiten ſeine Bilder ſolle ausflieſſen laſſen – wie er damit einen ſehr groſſen Raum ganz und gar – und zwar mit unbegreiflicher Geſchwindigkeit anfüllen ſolle. Denn, ſo bald ein Körper, der ſo lange verborgen geweſen, wiederum entdeckt wird – ſo kann man ihn ſo gleich von allen Seiten, und von vielen Millionen Meilen her erblicken. Noch befremdender ſcheint es, daß die Körper, welche mehr Thätigkeit und ſchnellere Bewegung haben – wie die Luft und einige andere – die Kraft

nicht beſitzen, ihnen ähnliche Bilder von ſich zu werfen – da es doch die gröberen und nicht ſo bewegſamen thun – als die Erde – die Steine – und beinahe alle harte Körper.

Jedoch – ich will mich nicht länger dabey aufhalten, alle die Gründe, die geradezu dieſer Meinung entgegen geſetzt ſind, anzuführen. Da ſich bey der geringſten Bemühung, ſie aufzuſuchen, ihrer eine beinahe unzähliche Menge findet; ſo würde ich kein Ende antreffen. Die ich angeführt habe, ſind zureichend, – ſie wären nicht einmal nöthig geweſen, wenn man auf das Acht giebt, was ich im erſten Buch hierüber geſagt habe, da ich die Irthümer der Sinne erklärte. Indeſſen, weil eine groſſe Anzahl von Philoſophen dieſer Meinung zugethan ſind, ſo dächte ich, es wäre nöthig, etwas darüber zu erwähnen, um ſie zum Nachdenken über ihre Meinung zu bringen.

Drittes Hauptſtück.

Die Seele beſitzt die Kraft nicht, Ideen durch ſich ſelbſt hervorzubringen. Urſache des Irthums, in den man hierüber geräth.

Die zwote Meinung hierüber beſteht darinn, daß man ſich vorſtellet, unſere Seelen beſäſſen die Macht, die Ideen von den Dingen ſelbſt zu erwecken, an die ſie denken wollten – ſie würden zu der Hervorbringung derſelben von den Eindrücken, welche die Körper machen, ermuntert, ob dieſe gleich keine den Körpern, welche ſie verurſachen, ähnliche Bilder ſind. Man glaubt, daß hierinn eben das Eben-

Ebenbild Gottes im Menſchen zu ſetzen ſey – und daß er dadurch an der Macht deſſelben Theil nehme; daß, wie Gott alle Dinge aus nichts geſchaffen hat, ſie alle vernichtigen, und an ihrer Stelle augenblicklich neue erſchaffen kann, nun auch der Menſch von allen Dingen in der Welt ſich nach ſeinem Belieben Jdeen ſchaffen, ſie aber auch wieder, wenn es ihm ſo gefällt, vernichtigen könne. Indeſſen aus mehr als einer Urſache ſind alle dergleichen Hypotheſen verdächtig, welche den Menſchen ſtolz machen. Gewöhnlicherweiſe ſind es Gedanken, welche aus ſeinem vereitelten und ſtolzen Herzen entſpringen, und die ihm der Vater des Lichtes keinesweges gegeben hat. Dieſer Antheil, den die Menſchen an der Macht Gottes zu haben ſich rühmen, wann ſie ſich die Gegenſtände vorſtellen, und mancherley andere Handlungen vornehmen wollen, ſcheint freilich, wie man es gemeiniglich erklärt, einige Unabhängigkeit vorauszuſetzen. Er iſt aber bey dem allen eine bloſſe Chimäre, welche die Unwiſſenheit und Eitelkeit denen Menſchen aufbürdet. Sie ſtehen in einer weit gröſſeren Abhängigkeit von Gottes Macht und Güte, als ſie ſich einbilden. Jedoch – hier iſt nicht der Ort, dieſes weitläuftig auszuführen. Jch werde mich lediglich bemühen darzuthun, daß die Menſchen keinesweges die Kraft beſitzen, von den Dingen, welche ſie gewahr werden, ſich Jdeen zu machen.

Kein Menſch kann daran zweifeln, daß die Jdeen wirklich exiſtiren, weil ſie wahre und reelle Eigenſchaften haben – daß ſie von einander verſchieden ſind, und ganz verſchiedene Sachen vorſtellen. Auch daran wird man bey einiger Ueberlegung kein Bedenken finden, daß ſie geiſtig und von den Körpern, welche ſie vorſtellen, ganz und gar verſchieden ſind. Schon dies ſcheint ſtark genug zu ſeyn, um die Frage aufzuwerfen, ob nicht die Jdeen, ver-

mittelſt deren man die Körper ſieht, edler ſeyen, als die Körper ſelbſt? Denn die Geiſterwelt muß doch gröſſere Vollkommenheit haben, als die materielle und irdiſche; wie wir in der Folge wohl ſehn werden. Mithin will man behaupten, daß die Menſchen die Macht beſitzen, ſich nach ihrem Belieben Ideen zu ſchaffen — ſo geräth man zugleich in die Gefahr zu glauben, daß ſie vermögend wären, vollkommnere und edlere Weſen zu ſchaffen, als die Welt iſt, die Gott aus dem Nichts entſtehn ließ. Daran denkt man freilich nicht, entweder weil man ſich einbildet, eine Idee, da ſie ſich nicht empfinden laſſe, wäre Nichts, oder weil, wenn man ſie auch als ein wirkliches Ding anſieht, ſie doch als ein unbeträchtliches, der Verachtung würdiges Ding erſcheint, die, ſo bald ſie der Seele nicht mehr gegenwärtig, ſchleunig vernichtigt worden iſt.

Allein, wenn auch die Ideen kleine und verachtungswürdige Dinge wären — ſo ſind ſie doch reelle und geiſtige Weſen, und die Menſchen können ſie nicht ſchaffen, und alſo auch nicht nach ihrem Gefallen hervorbringen. Denn die Hervorbringung der Ideen auf eine ſolche Art, wie man es vorſtellt, iſt eine wirkliche Schöpfung — und ob man gleich das harte und kühne in dieſer Meinung entſchuldigen und lindern will, daß man ſagt, die Hervorbringung der Ideen ſetze Etwas, die Schöpfung aber Nichts voraus — ſo wird doch mit dieſer Ausflucht die Schwierigkeit keinesweges gehoben.

Man vergeſſe es doch hiebey nicht. Eine Sache aus Nichts hervorzubringen, iſt nicht ſchwerer, als ſie aus Etwas hervorzubringen, das aber zu ihrer Hervorbringung nichts beiträget, woraus ſie auch nimmermehr hat entſtehen können. Zum Beiſpiel einen Engel zu ſchaffen, macht nicht

nicht mehr Mühe, als ihn aus einem Stein hervorzubringen. Denn, da ein Stein zu einer Art ganz verſchiedener Weſen gehört, ſo iſt er nicht vermögend zur Hervorbringung eines Engels etwas beizutragen. Zur Hervorbringung des Brodtes, des Goldes, und ſo weiter, kann er dienen, weil der Stein, das Gold, und das Brodt eine und dieſelbe nur verſchieden configurirte Ausdehnung — und ſie ſämmtlich materielle Dinge ſind.

Ja, es iſt weit ſchwerer, einen Engel aus einem Stein, als ihn aus Nichts hervorzubringen. Denn, wenn ein Engel aus einem Stein, in ſofern es möglich iſt, hervorgebracht werden ſoll, ſo geht die Vernichtigung des Steines vorher, und dann wird erſt der Engel geſchaffen — hingegen zur bloſſen Schöpfung deſſelben wird gar keine Vernichtigung erfordert. Wenn alſo die Seele durch die materiellen Eindrücke, welche das Gehirn von den Körpern erhält, die Ideen hervorbringet, ſo thut ſie eben daſſelbe, gewiß etwas eben ſo ſchweres und vielleicht noch ſchwereres, als wenn ſie dieſelbe ſchaffet, weil die Ideen, da ſie geiſtig ſind, unmöglich von materiellen Bildern im Gehirn können hervorgebracht werden, da ſie mit ihnen in gar keinem Verhältniſſe ſtehen.

Wollte man ſagen, eine Idee ſey keine Subſtanz, ſo gebe ich das gerne zu — allein ſie bleibt doch immer ein geiſtiges Ding; und, ſo wenig es möglich iſt, aus einem Geiſt ein Viereck zu machen, ob gleich das Viereck keine Subſtanz iſt — ſo wenig wird aus einer materiellen Subſtanz eine geiſtige Idee entſtehen, wenn auch die Idee keine Subſtanz wäre.

Wenn man nun aber auch der Seele des Menſchen die höchſte Macht zugeſtände, die Ideen von den Dingen zu ſchaffen, und zu vernichtigen – ſo würde ſie ſich dieſer Gewalt niemals bedienen. Gleich einem Mahler, der, wenn er auch noch ſo erfahren in ſeiner Kunſt iſt, demohnerachtet ein Thier nicht wird vorſtellen können, das er nie geſehn, und von dem er gar keine Ideen hat, deſſen Bild, wenn er es entwerfen müßte, dieſem unbekannten Thiere keinesweges ähnlich ſeyn würde – gleich ihm iſt nun auch der Menſch nicht im Stande, die Idee eines Körpers ſich zu machen, wenn er ihn vorhero nicht kennet, das iſt; wenn er nicht bereits von demſelben eine Idee hat, die gar nicht von ſeinem freien Willen abhängt. Beſitzt er ſie aber bereits, ſo kennt er auch den Gegenſtand, und dann hat es für ihm keinen Vortheil, eine neue ſich zu verſchaffen. Folglich iſt es ganz unnütz, der Seele die Kraft zu geben, vermöge der ſie ihre Ideen hervorbringen ſoll.

Vielleicht – möchte man einwenden – vielleicht befinden ſich in der Seele gewiſſe allgemeine und verworrene Ideen, welche ſie nicht ſelbſt erzeuget – die aber, die ſie hervorbringt, ſind beſondere, mehr geordnet, und deutlicher, als jene. Auch da bleibt es bey dem vorigen. Denn ſo wie ein Mahler das Bild einer Perſon unmöglich mit der Zuverſicht entwerfen kann, es ſey ihm geglückt, wenn er von der Perſon keine deutliche Ideen hat, oder wenn ſie nicht gegenwärtig iſt; ſo wird auch die Seele, wenn ſie zum Beiſpiel, nur die Idee von einem Weſen, oder einem Thier im allgemeinen hat, ſich weder ein Pferd vorzuſtellen noch ſich davon eine ſo deutliche Idee zu machen vermögen, von der ſie glauben könnte, daß ſie einem Pferd vollkommen ähnlich ſey – wenn ſie nicht ſchon eine Idee vorhero hat, mit der ſie dieſe zweite vergleichet. Wenn ſie aber die erſtere

ſtere beſitzt, braucht ſie keine zweite, und die Unterſuchung kehrt nun zu der vorhergehenden zurück. Folglich, u. ſ. w.

Es iſt wahr; wenn wir uns ein Viereck durch eine reine Vorſtellung gedenken, ſo ſind wir auch vermögend, es uns einzubilden, das heißt, uns daſſelbe vermöge eines Bildes, ſo wir uns von ihm im Gehirn zeichnen, vorzuſtellen. Dabey bemerke man, einmal; wir ſind weder die wahre, noch die erſte Urſache dieſes Bildes — indeſſen das wäre zu erklären zu weitſchweifig. Zweitens die andere Idee, welche dies Bild begleitet, iſt ſo wenig deutlicher, und richtiger, als jene, daß ſie vielmehr nur deshalb erſt richtig wird, weil ſie der erſteren ähnlich iſt, die der zweiten zur Regel gedient hat. Endlich man glaube nur nicht, daß die Einbildungskraft und die Sinne die Gegenſtände deutlicher vorſtellen, als der Verſtand. Sie berühren und ſetzen die Seele nur mehr in Bewegung. Die Begriffe der Sinne ſowohl als der Einbildungskraft werden nemlich blos durch ihre Aehnlichkeit mit den Ideen des reinen Verſtandes deutlich *). So wird zum Beiſpiel das Bild eines Vierecks, welches die Imagination dem Gehirne eindruckt, durch ſeine Uebereinſtimmung mit der Idee eines Vierecks, die wir uns im Verſtande machen, richtig und gut ausgedruckt. Dieſe Idee ordnet das Bild, die Seele regiert die Einbildungskraft, und beſtimmet ſie, ſo zu reden, von Zeit zu Zeit, darauf Acht zu haben, ob das Bild, das ſie macht, eine Figur von vier rechten und gleichen Linien, und vollkommen gleichen Winkeln — kurz ob das,

*) Tanto meliora eſſe iudico, quae oculis cerno, quanto pro ſui natura viciniora ſunt iis, quae animo intelligo. Quis bene ſe inſpiciens non expertus eſt, tanto ſe aliquid intellexiſſe ſincerius, quanto remouere atque ſubducere intentionem mentis a corporis ſenſibus potuit. *Aug. de immort. animae.* Anm. des Verf

was man ſich einbildet, dem ähnlich ſey, was man ſich vorſtellet.

Dem zu folge wird man nun, meiner Meinung nach, an dem Irthum derjenigen nicht mehr zweifeln, welche behaupten, daß die Seele ſich von den Gegenſtänden die Begriffe ſelbſt bilden könne – denn ſie geben der Seele die Macht zu ſchaffen, und zwar mit Weisheit und Ordnung zu ſchaffen, ob ſie gleich nicht einmal das kennt, was ſie unternimmt – weil es ſich gar nicht gedenken läßt. Die Urſache dieſes Irthums iſt in dem Urtheile der Menſchen aufzuſuchen, ein Ding ſey die Urſache der darauf folgenden Wirkung, wenn ſie beide aufs genaueſte verbunden ſind, vorausgeſetzt, die wahre Urſache einer ſolchen Wirkung ſey ihnen unbekannt.

Eben deshalb urtheilet die ganze Welt, eine in Bewegung geſetzte Kugel, wenn ſie einer andren begegnet, ſey die wahre und erſte Urſache der Bewegung, welche ſie jener mittheilt – der Wille der Seele ſey die wahre und erſte Urſache der Bewegung des Armes – und was dergleichen Vorurtheile mehr ſind, weil es ſich nemlich täglich zuträgt, daß eine Kugel in Bewegung geſetzt wird, wenn ihr eine andre begegnet, welche ſie fortſtöſſet – daß unſre Aerme ſich beinahe jedesmal, ſo oft wir wollen, bewegen, und wir doch nicht ſichtbar gewahr werden, was denn wohl für ein anderes Ding, die Urſache dieſer Bewegungen ſeyn könne.

Wenn aber eine Wirkung nicht ſo oft aus einer Sache entſteht, die ihre Urſache nicht iſt, ſo glaubet doch eine groſſe Menge von Menſchen, daß ſie demohngeachtet die Wirkung, welche ſich eräugnet, verurſacht habe. Doch ver-

verfallen nicht alle auf dieſen Irthum. So erſcheint, zum Beiſpiel, ein Comet, unmittelbar drauf ſtirbt ein Fürſt — der Mond ſteht über gewiſſen Steinen, und die Würmer verzehren ſie — die Sonne vereinigt ſich mit dem Mars bey der Geburt eines Kindes, und dieſem Kinde begegnet etwas auſſerordentliches. Das iſt nun vielen Leuten Grund genug zu glauben, daß der Comet, der Mond, die Zuſammenkunft der Sonne und des Mars, die eben bemerkte Wirkungen und noch andre ihnen ähnliche verurſachen: weil aber dieſe Phänomene nicht zu allen Zeiten ſich eräugnen, ſo giebt es auch immer noch einige, die das nicht glauben.

Ferner; da alle Menſchen die Ideen der Körper ſo oft gegenwärtig haben, als ſie es wünſchen — und dies geſchieht des Tages mehrere male, ſo urtheilen ſie auch alle, daß der Wille, welcher die Hervorbringung, oder vielmehr die Gegenwart der Ideen begleitet, auch ihre eigentliche wahre Urſache ſey. Denn ſie ſehen zu derſelben Zeit nichts, dem ſie dieſelbe zuſchreiben könnten; ſo bilden ſie ſich ein, die Ideen hörten auf zu ſeyn, ſo bald der Verſtand ſie nicht mehr gewahr werde, ſie fiengen aber ſogleich wieder an, **wirklich** zu ſeyn, ſo bald ſie ſich dem Verſtand von neuem darſtellen. Aus eben dieſen Gründen halten auch manche dafür, daß die Körper gewiſſe ihnen ähnliche Bilder ausflieſſen lieſſen, wie ich in dem vorhergehenden Abſchnitt deſſen mit mehrerm erwähnt habe. Da man nemlich unmöglich die Gegenſtände durch ſich ſelbſt erblicken kann, ſondern lediglich, durch ihre Ideen; ſo urtheilen ſie, daß der Gegenſtand die Idee hervorbringe, weil ſie ihn ſehen, ſo lange er gegenwärtig iſt, weil ſie ihn aber nicht mehr erblicken, wenn er abweſend iſt, und ein Körper beinahe immer mit dem Begrif, der ihn vorſtellet, zu einer und derſelben Zeit gegenwärtig bleibt.

Wollten ſich indeſſen die Menſchen deshalb, daß die Ideen der Dinge ihrem Verſtand gegenwärtig ſind, ſo oft ſie es wollen, in ihren Urtheilen nur nicht übereilen; ſo würden ſie nur ſo viel daraus folgern, — ihr Wille ſey gewöhnlicher Weiſe nothwendig, um dieſe Ideen zu haben, nicht aber die wahre und erſte Urſache, die ſie ihrem Verſtand gegenwärtig mache — noch weniger, bringe er ſie aus Nichts oder auf die Art hervor, als ſie es erklären. Sie würden auch daraus, daß die Seele die Körper nur dann erblickt, wenn ſie gegenwärtig ſind, nicht folgern, daß ſie nun wirklich gewiſſe ihnen ähnliche Bilder von ſich würfen — ſondern die Körper ſeyen nothwendig, wenn die Ideen dem Verſtand gegenwärtig ſeyn ſollen. Endlich müſten ſie auch nicht das Urtheil fällen: eine in Bewegung geſetzte Kugel ſeye die erſte und wahre Urſache der Bewegung einer andern, die ſie auf ihrem Wege antrift, weil die erſtere die Kraft ſelbſt nicht beſitzt, ſich zu bewegen. Blos ſo viel würde aus ihrem Urtheile folgen, die Zuſammenſtoſſung der zwey Kugeln ſeye Gelegenheit, daß der Urheber der Bewegung der Materie den Entſchluß ſeines Willens, welcher die allgemeine Urſache aller Dinge iſt, ausführe, indem er der anderen Kugel einen Theil der Bewegung der erſteren mittheilt, das iſt, um deutlicher zu reden, indem er will, daß die leztere nach einer gewiſſen Seite zu eben ſo viel Bewegung erhalte, als die erſtere von der ihrigen verlieret; denn — wie ich an einem andern Ort zu beweiſen gedenke — nur allein der Wille deſſen, der die Körper erhält, iſt auch die Kraft *), welche ſie in Bewegung ſezt.

Vier=

*) Siehe das dritte Hauptſtück des zweiten Theils von der Methode und die Erläuterung über daſſelbe Hauptſtück. Anm. des Verf.

Viertes Hauptſtück.

Wir ſehen die Körper nicht durch Ideen, die mit uns zugleich geſchaffen ſind. Gott bringet ſie auch nicht in uns in einem jeden Augenblick hervor, da wir ihrer bedürfen.

Eine dritte Meinung hierüber vertheidigen diejenigen, welche glauben, daß alle Ideen *) uns angeboren, oder mit uns zugleich geſchaffen ſind.

Der geringe Grad der Wahrſcheinlichkeit in dieſer Meinung erhellt ſo gleich, wenn man ſich nur vorſtellet, daß es in der Welt vielerley ganz verſchiedene Dinge gebe, von denen wir Ideen haben. Um nur von den Figuren zu reden – es iſt ausgemacht, daß es ihrer eine unendliche Anzahl giebt – ja, wenn man nur bey einer einzigen, zum Beiſpiel, der Ellipſe ſtehen bleibt, ſo iſt nicht der geringſte Zweifel, daß ſich nicht der Verſtand eine unendliche Anzahl von verſchiedener Art gedenken ſollte, in dem er ſich vorſtellet, daß der eine Diameter ſich bis ins unendliche verlängern kann, wenn der andere immer derſelbe bleibt.

Eben ſo, da die Höhe eines Triangels ſich vergröſſern oder verringern kann, wenn die Seite, die zur Baſis dient, beſtändig dieſelbe bleibt, begreift man leicht, daß es da-

*) Ich habe gröſtentheils das Wort Idee beibehalten, und es nicht immer mit dem deutſchen Begrif ausgedruckt. Ich weiß wohl, daß manche Philoſophen das letzte lieber leſen. Locke ſelbſt entſchuldigt ſich darüber in der Einleitung zu ſeinem Verſuch über den menſchlichen Verſtand. Indeſſen iſt der Gebrauch des Wortes Idee bereits ſehr allgemein, und ein jeder Sachverſtändiger, wird ſich darunter nichts denken, als was er ſich unter dem Wort Begrif denket.

Anm. des Ueberſ.

von eine unendliche Anzahl von verſchiedner Art geben kann – ja ſo gar – welches ich hier nicht aus der Acht zu laſſen bitte, ſtellt ſich der Verſtand dieſe unendliche Anzahl auf einige Weiſe vor, ob ſie gleich nur im geringſten Grade in die Einbildungskraft fallen, und die beſondere deutliche Begriffe vieler Triangel von verſchiedener Art zu gleicher Zeit unmöglich ſind. Vorzüglich bemerke man. Dieſer allgemeine Begrif unſers Verſtandes von der unendlichen Anzahl der Triangel verſchiedener Art beweiſet zur Gnüge daß, wenn man alle dieſe verſchiedene Triangel nicht durch beſondere Begriffe ſich vorſtellen kann – mit einem Wort, wenn man das Unendliche nicht begreift, es nicht aus einem Mangel der Begriffe, auch nicht daher komme, daß das Unendliche uns nicht gegenwärtig iſt – ſondern daß es blos auf die Fähigkeit und Ausdehnung des Verſtandes müſſe gerechnet werden. Wollte ſich ein Menſch darauf legen, die Eigenſchaften aller verſchiedenen Triangel-Arten in Erwegung zu ziehn – wollte er dieſe Beſchäftigung bis in Ewigkeit fortſetzen – freilich würde es ihm an neuen und beſondern Begriffen nicht fehlen – denn ſein Verſtand würde ſich ermüden, aber ohne den geringſten Nutzen.

Was ich von den Triangeln geſagt habe, kann man auch auf Figuren von fünf, von ſechs, von hundert, von tauſend, von zehntauſend Seiten, bis ins unendliche anwenden. Wenn nun die Seiten eines Triangels, da ſie unter einander unendliche Verhältniſſe haben können, wiedrum Triangel von unendlichen Arten ausmachen, ſo iſt es leicht zu begreifen, daß Figuren von vier, fünf, oder von einer Million Seiten, weit gröſſerer Verſchiedenheiten fähig ſind, weil ſie eine gröſſere Anzahl Verhältniſſe und Verbindungen ihrer Seiten haben können, als einfache Triangel.

Die Seele ſieht alſo alles dieſes – ſie hat davon Begriffe – es iſt entſchieden, daß es ihr nimmermehr dran fehlen werde, wenn ſie auch unendlich viele Jahrhunderte zur bloſſen Betrachtung einer einzigen Figur anwendete – und, wenn ſie dieſe unendliche Figuren nicht auf einmal ſich vorſtellen, oder das Unendliche nicht begreifen kann, ſo ſind daran die engen Grenzen ihrer Ausdehnung lediglich Schuld. Sie hat mithin eine unendliche Anzahl von Begriffen – doch, was ſage ich: eine unendliche Anzahl – ſie hat ſo viel unendliche Anzahlen von Begriffen; als es verſchiedene Figuren giebt, daß, weil es eine unendliche Menge verſchiedener Figuren giebt, nun auch die Seele, blos zur Kenntnis der Figuren eine ganze Unendlichkeit unendlicher Anzahlen von Begriffen bedarf.

Nun frage ich – ob es denn wohl wahrſcheinlich ſey, daß Gott mit der Seele des Menſchen ſo viel Dinge zu gleich geſchaffen habe? Mir ſcheint es nicht glaublich, beſonders deshalb, da es auf eine weit leichtere und einfachere Weiſe geſchehen kann, wie wir bald ſehen werden. Denn da Gott beſtändig die einfachſten Wege und Mittel wählet, ſo ſcheint es eben nicht mit einem richtigen Nachdenken zu beſtehn, wenn man die Art und Weiſe, wie wir die Dinge auſſer uns erkennen, ſo erklären will, daß man die Schöpfung einer unendlichen Anzahl von Weſen behauptet, zumal da alle Schwierigkeiten hierbey ſich weit leichter auflöſen laſſen.

Aber geſetzt; der Verſtand hätte ein ſolches Magazin aller ihm nöthigen Begriffe, um die Gegenſtände zu erblicken, ſo könnte man doch unmöglich erklären, wie nun die Seele dieſe zu wählen im Stande ſey, um jene ſich vorzuſtellen – wie zum Beiſpiel, es möglich wäre, daß ſie

in dem Augenblick, da ſie die Augen öfnet, alle die verſchiedene Gegenſtände auf einem ebenen Felde überſchauet, deren Gröſſe, Figur, Entfernung und Bewegung ſie entdeckt. Durch dies Mittel würde ſie nicht einen einzigen Körper auch die Sonne nicht ſehen, wenn ſie auch den Augen des Körpers gegenwärtig wäre. Denn, weil das Bild, welches die Sonne dem Gehirn eindrückt, dem Begrif, den wir von ihr haben, nicht ähnlich iſt, wie ich anderswo erwieſen habe; weil die Seele nicht einmal ſelbſt die Bewegung gewahr wird, ſo die Sonne in dem Grunde der Augen, und im Gehirn hervorbringet -- ſo läßt es ſich nicht denken, wie ſie unter der unendlichen Anzahl von Ideen, die ſie dann hätte, gerade diejenigen treffen würde, welche ſie ſich doch vorſtellen müßte, um ſich die Sonne einzubilden, oder um ſie zu ſehn, und zwar in dieſer oder jener beſtimmten Gröſſe zu ſehen. Man kann alſo nicht ſagen, daß die Ideen der Dinge mit uns zugleich geſchaffen, und daß das hinreichend wäre, die Körper zu erblicken, die uns umgeben *).

Auch

*) Da der Verfaſſer in dieſer wichtigen Sache ſich ſo kurz faſſet, wird es dem Leſer nicht unangenehm ſeyn, wenn ich noch einige Gedanken einflieſſen laſſe. Alle Gedanken, alſo auch alle Begriffe der Menſchen gründen ſich auf die Empfindung, und den Körper. Dieſen Satz haben die mehreſten Weltweiſen geläugnet, doch ſtimmen ſie nicht mit einander überein, ſondern einige behaupten, unſere Seele hätte die Ideen vermöge ihres Weſens, alſo ſeien ſie uns gleichſam eingepflanzt, wie Leibnitz ſagt: andere unterſcheiden noch, vermöge des Weſen gegenwärtige, oder eingepflanzte und angebohrne Ideen, die letzten geben ſie zum wenigſten von den vornehmſten und Grundideen zu, und beſtreiten die erſtern. Doch ſind auch dieſe nicht ganz untereinander einig: ein Theil will das angebohrne nur von den theoretiſchen, der andere von den theoretiſchen und praktiſchen gelten laſſen. Endlich noch andere verwerfen beides, ſo wohl, daß uns Ideen ange-

ge-

Auch das kann man nicht behaupten, daß Gott in jedem Augenblicke ſo viel neue Vorſtellung hervorbrächte, als

gebohren, als auch daß ſie vermöge des Weſens der Seele, ſchon vorhanden wären. Unter dieſen iſt der vornehmſte Ariſtoteles, er ſahe die Seele als eine tabula raſa an, und ſagt, alle Ideen werden von auſſen in die Seele gebracht. Dieſem trete ich bey, und behaupte, daß alle unſere Begriffe weder uns eingepflanzt, noch angebohren ſind, ſondern ſie werden durch Hülfe unſeres Körpers vorgebracht. Doch erinnere ich, um die Behauptung noch genauer zu beſtimmen, an folgendes. 1. Wenn ich unſere Gedanken vom Dienſt des Körpers ableite, ſo meine ich damit ſo wohl den innern als äuſſern Sinn, denn auch der innere Sinn theils allein, theils in Verbindung mit dem äuſſern Sinne erzeuget durch ſeine Wirkungen manche Ideen, doch ſo, daß dieſe Ideen vorhergehende Wirkungen des Körpers erheiſchen. 2. Wenn ich angebohrne menſchliche Begriffe läugne, ſo läugne ich nicht, daß bey andern Subſtanzen z. B. bey Gott Begriffe vermöge des Weſens vorhanden ſind. 3. Ich läugne auch nicht die Fähigkeiten in der Seele Gedanken zu erhalten, und ihre angebohrne ungemeine Leichtigkeit zu denken. 4. Eben ſo wenig läugne ich Ideen, die dem ganzen menſchlichen Geſchlecht gemein ſeyn können, in ſoferne ſie in Geſellſchaft ſind: noch weniger Ideen, die eine Evidenz haben, der man nicht widerſprechen kann; auch nicht gewiſſe prädominirende Ideen. Um aber meine Meinung zu rechtfertigen, ſo gebe ich einem jeden zu bedenken.

a) Alle unſere Begriffe gründen ſich zuletzt auf einen Gegenſtand, der in uns entweder unmittelbar oder mittelbar wirkt. Wie können ſie angebohren, oder gar eingepflanzt ſeyn? Ich berufe mich auf den Begrif von Gott, wir würden dieſen niemals haben, wenn uns ſolches nicht wäre geſagt, oder wir es aus den Geſchöpfen geſchloſſen hätten. Sehe ein jeder in ſich ſelbſt, unterſuche alle ſeine Begriffe, ob ein einziger zu finden, der ihm nicht von auſſen iſt beigebracht worden.

b) Die Begriffe richten ſich nach der Beſchaffenheit unſers Körpers und nach der Einwirkung der Gegenſtände: ſo lehret es die Erfahrung.

c) Daß

als wir verſchiedene Gegenſtände gewahr werden. Bereits im vorigen Hauptſtück habe ich dieſes genug widerleget. Es iſt ſo gar nothwendig, daß wir zu allen Zeiten in

c) Die Begriffe, beharren bey uns, wie ſie uns in erſter Jugend beigebracht werden, und unſere Handlungen des ganzen Lebens gründen ſich darauf. Hier kann man alle Arten von Völkern durchgehen, ſie haben die Begriffe, wie ſolche ihnen von Jugend auf ſind beigebracht worden, wenige ausgenommen die ſelbſt in ihren ſpätern Jahren nachdenken, und ihre Begriffe ändern; auch dieſe Abänderung ſelbſt überzeugt uns, daß es ſolche angebohrne oder eingepflanzte Begriffe nicht gebe. Denn ſonſten würden die beigebrachten Ideen nicht haften, noch weniger können geändert werden.

d) Menſchen, welche ohne menſchliche Geſellſchaft leben, haben die Hauptideen nicht, welche man als angebohren annimmt. Es wird bekannt ſeyn, daß man vor mehreren Jahren in den nordiſchen Gegenden im Wald einen Menſchen angetroffen, der ganz mit Haaren überwachſen, und ſich durch nichts als durch ſeine Geſtalt von den unvernünftigen Thieren unterſchied; Sprache und die erſten dem Menſchen zukommenden Begriffe muſten ihm, wie einem Kinde, nach und nach beigebracht werden. Man erkannte aus allem, daß er zuvor nicht mehr Begriffe wie andere Thiere, gehabt.

e) Endlich kann man die angegebene Wahrheit auch daraus erkennen, daß der Menſch keinen Gedanken ohne Zeichen hat, indem unſere Gedanken an Zeichen gleichſam gebunden ſind, dieſe entſtehen aber erſt durch die Wirkung der Dinge auf uns, alſo können nicht eher Gedanken entſtehen, bis Dinge auf uns wirken. Es wäre zu wünſchen, daß man ſich in dieſer Sache die Erfahrungen mehr lieſſe angelegen ſeyn! Ich, da ich nur die Wahrheit ſuche, habe ein armes Kind erkauft, und laſſe es ſo erziehen, daß es keinen Menſchen zu ſehen bekommt, als die Perſon, welche ihm die Speiſen, ohne ihm Begriffe beizubringen, reichet; es iſt ſich alſo ſelbſt überlaſſen, nach zwölf bis vierzehen Jahren werde ich, oder ein anderer, dem ich es übergebe, der Welt vor Augen legen, was ſich an dieſem Menſchen bemerken lies. Und ſo hoffe ich, wird dieſe Lehre einleichtender werden. Iſt es möglich, noch zwey oder drey dazu zu bekommen, ſo werden ſie mit dieſem auf gleiche Art erzogen werden. **Anm. des Ueberſ.**

in uns ſelbſt von allen Dingen Begriffe haben, weil wir beſtändig es in unſrer Gewalt haben, an alle Dinge denken zu wollen -- welches wir aber nicht würden vermögen, wenn wir es uns nicht ſchon verwirrt vorſtellten; das iſt, wenn nicht eine unzähliche Anzahl von Begriffen unſrer Seele gegenwärtig wäre. Denn es iſt unmöglich, an Gegenſtände denken zu wollen, von denen man gar keinen Begrif hat. Noch mehr; es iſt entſchieden, daß der Begrif, oder der unmittelbare Gegenſtand unſeres Verſtandes, wenn wir, zum Beiſpiel, an einen unendlichen Raum, oder an einen Zirkel im allgemeinen, oder an ein unbeſtimmtes Weſen gedenken, nicht unter die geſchafnen Dinge gehöre. Denn alle Realität, welche geſchaffen iſt, kann weder unendlich noch ſo allgemein ſeyn, als das iſt, was wir uns vorſtellen. Jedoch das wird ſich alles in der Folge mit mehrerm beſtätigen.

Fünftes Hauptſtück.

Die Seele ſieht das Weſen der Körper ſo wenig, als ihre Exiſtenz durch Betrachtung ihrer eigenen Vollkommenheiten und Eigenſchaften. Nur Gott allein ſieht ſie auf dieſe Art.

Die vierte Meinung beſteht darinn, daß die Seele zur Kenntnis der Gegenſtände lediglich ihrer ſelbſt bedürfe -- daß ſie, alle Dinge auſſerhalb ihrer entdecken könne, wenn ſie ſich und ihre eigene Vollkommenheiten betrachtet.

Es iſt gewiß -- die Seele ſieht in ihr ſelbſt, und ohne Ideen alle die Empfindungen und Leidenſchaften, von de-

denen ſie wirklich in Bewegung geſetzt wird. Das Vergnügen – den Schmerz -- die Kälte -- die Hitze -- die Farben -- die Töne -- den Geruch -- den Geſchmack -- ihre Liebe -- ihren Haß -- ihre Freude -- ihre Traurigkeit, und ſo alle andere -- denn ihre Empfindungen und Leidenſchaften ſtellen nichts auſſer ihr vor, das einige Aehnlichkeit mit ihr hätte -- und ſind dem zu folge nur Modifikationen, deren ein Geiſt fähig iſt. Mehr Schwierigkeit liegt hingegen darinn, zu entſcheiden, ob die Begriffe, welche ein Ding auſſer der Seele vorſtellen, das ihr einigermaſſen gleich iſt, wie zum Beiſpiel die Begriffe von der Sonne, von einem Haus, einem Pferd, einem Fluß, nun auch nichts anders ſind als Modifikationen der Seele: daß ſie alſo ihrer allein nöthig hätte, um ſich das alles, was auſſerhalb ihr iſt, vorzuſtellen.

Es giebt Gelehrte, welche ohn alles Bedenken, geradezu behaupten, daß, die Seele, da ſie zum denken beſtimmt iſt, in ſich ſelbſt, das iſt, vermöge der Betrachtung ihrer Vollkommenheiten, alles das ſchon habe, was ſie zur Kenntnis der Gegenſtände bedarf -- weil ſie doch weit edler ſey, als alle die Dinge, welche ſie deutlich begreift, ſo könne man mit den Scholaſtikern behaupten, daß ſie ſolche in ſich auf eine höhere Weiſe als ſie ihrer Natur nach ſind, enthalte. Die höheren Dinge enthalten, ihrer Meinung nach, auf dieſe Art die Vollkommenheiten der niedrigeren in ſich. Da ſie alſo die würdigſten unter allen ihnen bekannten Geſchöpfen ſind, ſo ſchmeicheln ſie ſich auch, daß alles, was in der ſichtbaren Welt ſich befindet, auf eine geiſtige Weiſe in ihnen enthalten ſey, und daß ſie durch ihre verſchiedenen Modifikationen nun auch alles ſich vorſtellen können, deſſen ein menſchlicher Geiſt nur immer fähig iſt. Mit einem Wort, ſie halten die Seele für eine Welt, die

alles, was die materielle und ſinnliche Welt in ſich begreift, noch unendlich mehr in ſich enthalte.

*) Dieſe Meinung unterhalten zu wollen, ſcheint mir eine groſſe Verwegenheit zu ſeyn. Wenn ich mich nicht irre, ſo iſt es natürliche Eitelkeit, die Liebe zur Unabhängigkeit, und das Verlangen, dem ähnlich zu ſeyn, der alle andere Weſen in ſich begreift – welche unſern Geiſt in Verwirrung ſetzen, und uns auf die Einbildung bringen, etwas zu beſitzen, was wir doch nicht haben. Behauptet nicht, ſagt Auguſtin, daß ihr euer eigenes Licht ſeyd **). Denn nur Gott iſt ſich ſelbſt ein Licht, und kann, wenn er ſich ſelbſt betrachtet, alles ſehen, was er hervorgebracht hat, und hervorbringen kann.

Es iſt auſſer allem Zweifel, daß vor der Schöpfung der Welt nur Gott allein da geweſen ſey, und daß er ſie ohne Erkenntnis und Begriffe nicht habe hervorbringen können: daß dem zu folge die Begriffe, welche Gott von ihr gehabt hat, von ihm ſelbſt keinesweges verſchieden, daß vielmehr alle Kreaturen, ſelbſt die materielleſten, und die von den gröbſten Beſtandtheilen in Gott ob ſchon auf eine geiſtige und unbegreifliche Weiſe ſind ***). Gott erblickt

*) Siehe die Antwort auf die wahren und falſchen Begriffe und auf den dritten Brief des Herrn Arnold, in dem vierten Band meiner Antworten.

**) *Dic, quia tu tibi lumen non es.*
Serm. VIII. de verbis domini.

***) *Cum eſſentia Dei habeat, in ſe, quicquid perfectionis habet eſſentia cuiusque rei alterius, & adhuc amplius Deus in ſe poteſt omnia propria cognitione cognoſcere. Propria enim natura cuiusque conſiſtit ſecundum quod per alequem modum naturam Dei participat.* S. Thomas I. p. Qu. 14. art. 6.

Anm. des Verf.

blickt mithin in ſich ſelbſt alle Weſen, wenn er ſeine eigene Vollkommenheiten betrachtet, die ſie ihm vorſtellen. Ueberdem kennet er auch ihre Exiſtenz auf das vollkommenſte. Denn, da ſie alle in ihrer Exiſtenz von ſeinem Willen abhängen, ſo kann ſolche ihm auch nicht unbekannt ſeyn, folglich ſieht er in ſich ſelbſt nicht nur die Weſen der Dinge, ſondern auch ihre Wirklichkeit.

Ganz anders verhält es ſich mit den geſchafnen Geiſtern. In ihnen ſelbſt können ſie weder das Weſen der Dinge, noch die Exiſtenz derſelben erblicken.

Sie können das Weſen der Dinge nicht in ihnen ſelbſt erblicken. Denn ſie ſind ſehr eingeſchränkt, ſie enthalten nicht alle Dinge in ſich, wie Gott, den man das allgemeine Weſen, oder überhaupt, den, der da iſt, nennen könnte, ſo wie er ſich denn ſelbſt mit dieſem Namen belegt *). Weil alſo der menſchliche Verſtand alle, auch unendliche Weſen erkennen kann, ſie aber doch nicht in ſich enthält, ſo iſt das ein gewiſſer Beweis, daß er ihr Weſen nicht in ſich ſelbſt erblicke. Denn er ſieht nicht bald dieſe, bald eine andere Sache, alſo alles nach und nach, ſo gar das Unendliche, (ob er es gleich nicht begreift, wie ich im vorhergehenden Hauptſtück erwieſen habe) – ſieht er. Da er alſo in der That weder unendlich, noch unendlicher Modifikationen zu gleicher Zeit fähig iſt, ſo iſt es auch ſchlechterdings unmöglich, das in ſich ſelbſt zu ſehn, was nicht darinnen iſt. Er ſieht alſo das Weſen der Dinge ſo wenig, wenn er ſeine eigene Vollkommenheiten betrachtet, als, wenn er ſich auf verſchiedene Weiſe modificiret.

Auch ihre Exiſtenz erblickt er nicht in ſich ſelbſt, weil dieſe Dinge, um zu exiſtiren, nicht von ſeinem Willen ab=

*) 2 Buch Moſe III, 14.

abhängen, und weil die Begriffe von dieſen Dingen der Seele gegenwärtig ſeyn können, ob ſie gleich nicht exiſtiren. Denn jedermann kann die Idee eines goldenen Berges haben, ohne daß deshalb ein Berg von Gold in der Natur wäre: und ob man ſich gleich auf das Zeugniß der Sinne verläßt, wenn man von der Exiſtenz der Gegenſtände urtheilen will, ſo verpflichtet uns doch keinesweges unſere Vernunft, den Sinnen hierunter beſtändig zu glauben, weil wir es ſehr deutlich einſehn, daß ſie uns betrügen. Wenn, zum Beiſpiel, jemand erhiztes Blut hat, oder, wenn er nur ſchläft, ſo ſieht er unterweilen Felder, Schlachten, und dergleichen Dinge vor ſeinen Augen, die doch weder gegenwärtig ſind, noch es jemals mögen geweſen ſeyn. Folglich iſt es ausgemacht, daß die Seele, weder in ſich, noch durch ſich ſelbſt die Exiſtenz der Dinge ſieht, ſondern, daß ſie hierinnen von einem andern Weſen abhänge.

Sechstes Hauptſtück.

Wir ſehen alle Dinge in Gott.

Ich habe in den vorhergehenden Hauptſtücken die vier verſchiedenen Vorſtellungsarten unterſucht, wie die Seele die äuſſeren Gegenſtände ſehen könne, ſie ſind mir aber alle unwahrſcheinlich. Es bleibt noch die fünfte übrig, die einzige, die der Vernunft vollkommen gemäß, und die geſchickteſte zu ſeyn ſcheint, um darzuthun, wie die Geiſter in allen ihren Gedanken von Gott abhängen.

Um dies deſto beſſer zu faſſen, ſo erinnere man ſich nur an dasjenige, was ich in dem vorletzten Hauptſtück erwähnt habe — daß es nemlich ſchlechterdings nothwendig ſey, daß Gott in ſich ſelbſt die Begriffe aller geſchafnen

Weſen habe, denn ſonſt hätte er ſie nicht hervorbringen können – daß er dem zu folge alle dieſe Weſen ſehe, indem er die Vollkommenheiten, die er beſitzt, und mit welchen jene in Verhältnis ſtehen, betrachtet. Ueberdem muß man nicht aus der Acht laſſen; daß Gott vermöge ſeiner Gegenwart mit unſern Seelen ſehr genau verbunden ſey, ſo daß man ſagen könne, er ſey der Ort der Geiſter, ſo wie der Raum der Ort der Ausdehnung. Dieſe zwey Wahrheiten vorausgeſetzt, ſo folgt nun daraus, daß die Seele das, was in Gott iſt, und die geſchafnen Weſen vorſtellet, ſehen könne, weil es ſehr geiſtig, der Seele überaus faßlich und recht gegenwärtig iſt. Folglich kann die Seele in Gott ſeine Werke ſehen – vorausgeſetzt, Gott wolle ihr dasjenige bekannt machen, ſo in ihm iſt, und jene vorſtellet. Daß er aber das weit eher thue, als eine unendliche Anzahl von Begriffen in einer jeden Seele zu ſchaffen – – ſcheinet aus den Gründen zu erhellen.

Erſtlich, ob es ſchon an ſich nicht zu läugnen, daß Gott eine unendliche Anzahl von Dingen, welche ſich die Gegenſtände vorſtellen, mit einer Seele erſchaffen könne; ſo muß man doch nicht davor halten, daß es geſchehe. Nicht nur, mit der Vernunft ſtimmt es vollkommen überein, ſondern die Oekonomie der ganzen Natur, ſcheint es auch zu beſtätigen, daß Gott nie etwas durch ſehr ſchwere Mittel zu Stande bringe, was er durch ganz einfache und leichtere bewirken kann; denn er thut nichts unnützes und nichts ohne Grund. Daraus folget, daß es nicht Weisheit und Macht ſeye, zur Hervorbringung kleiner Dinge groſſe Mittel zu gebrauchen. Das wäre wider die Vernunft – und ein Beweis eines eingeſchränkten Verſtandes; daß im Gegentheil darinnen Vernunft zu ſuchen ſey, wenn man durch ganz einfache und ſehr leichte Mittel groſſe Dinge

ge zu bewerkſtelligen vermag. Mithin bringt er alles lediglich vermöge der Ausdehnung hervor, was in der Natur bewunderungswürdiges iſt, ſelbſt das, was den Thieren Leben und Bewegung giebt. Denn diejenigen, die in den Thieren zur Verrichtung aller ihrer Geſchäfte ſubſtantielle Formen, Kräfte, und Seelen, welche von ihrem Blute und den Organen ihres Körpers verſchieden ſind, ſchlechterdings verlangen – ſprechen zu gleicher Zeit Gott, den Verſtand und die Macht ab, alle dieſe wundervolle Dinge allein durch die Ausdehnung und Materie zu bewerkſtelligen. Sie meſſen ſeine Macht und höchſte Weisheit nach dem kleinen Umfang ihrer Seele ab. Da alſo Gott blos dadurch die Seele alles ſehen laſſen kann, daß er will, ſie ſehe das, was in ihr ſelbſt angetroffen wird, das iſt, was ſich in ihm ſelbſt befindet, was auf jenes eine Beziehung hat, und es vorſtellet; ſo iſt nicht die geringſte Wahrſcheinlichkeit vorhanden, er werde es auf eine andere Art thun, und deshalb eben ſo unendlich viel unendliche Anzahlen von Begriffen hervorbringen, als es erſchaffene Geiſter giebt.

Nur hüte man ſich, daraus, daß die Seele alle Dinge in Gott auf dieſe Art ſiehet, den Schluß zu machen; daß ſie nun auch das Weſen Gottes erblicke. Das Weſen Gottes beſteht in einem ſchlechterdings nothwendigen Daſeyn: die Seele ſieht aber nicht die göttliche Subſtanz an und vor ſich betrachtet, ſondern nur in ſofern, als ſie auf die Creaturen einiges Verhältnis hat, und dieſelben ihrer theilhaftig ſeyn können. Was die Geiſter in Gott ſehen, iſt höchſt unvollkommen, er aber der allervollkommenſte. Sie ſehen theilbare und in Figuren geformte Materie, u. ſ. w.: in Gott iſt nichts, was theilbar wäre, oder eine Figur annehmen könnte. Denn Gott iſt ſelbſt Alles,

weil er unendlich iſt, und alles in ſich begreift, keinesweges aber ein beſonderes Weſen, was wir indeſſen erblicken, iſt nur eines oder mehrere beſondre Weſen, ſo wie wir auch die ganz vollkommen einfache Natur Gottes, der alles in ſich begreift, nicht verſtehen können. So gar könnte man behaupten, daß wir nicht ſo wohl die Ideen von den Dingen, als die Dinge ſelbſt ſehen, welche durch die Begriffe vorgeſtellet werden. Denn, wenn man ein Viereck, zum Beiſpiel, ſieht, ſo ſagt man nicht, daß man die Idee dieſes Viereckes, die mit der Seele verbunden iſt, ſondern das Viereck ſelbſt, das ſich auſſerhalb befindet, ſehe.

Der zweite Grund, der uns auf die Gedanken bringt, daß wir alle Weſen in Gott ſehen, (weil er nemlich will, daß das, was in ihm iſt, und jene vorſtellet, uns bekannt ſey; nicht aber, weil wir ſo viel mit uns zugleich erſchaffene Begriffe haben, als wir Dinge zu ſehen vermögen,) iſt der; daß dadurch die erſchaffene Geiſter in die gröſte und vollkommenſte Abhängigkeit von Gott geſetzet werden. Denn, wenn ſich das ſo verhält, ſo können wir nicht nur nichts ſehen, von dem Gott nicht will, daß wir es ſehn ſollen, ſondern ſogar werden wir nichts zu ſehen im Stande ſeyn, wenn es Gott nicht ſelbſt uns zeigt. Nicht, daß wir tüchtig ſind von uns ſelber, etwas zu denken, als von uns ſelber, ſondern daß wir tüchtig ſind, iſt von Gott. Gott iſt es, der die Philoſophen in den Kenntniſſen unterrichtet, welche der undankbare Menſch natürliche *) nennet, ob ſie gleich nur allein vom Himmel kom-

*) Ich würde ſo gleich im folgenden es berüren, daß die angeführten Stellen nichts für das Syſtem des Paters beweiſen. Hier mache ich den Leſer nur auf das Spiel aufmerkſam, das er mit dem Worte natürliche Kenntniſſe treibt. Natürliche Erkenntniſſe ſind ſolche, zu denen wir vermöge der

kommen. Denn Gott hat es ihnen offenbaret. Er iſt im eigentlichen Sinn das Licht der Seele, und der Vater des Lichtes. Er iſt es, der die Menſchen Wiſſenſchaft lehret – er lehret die Menſchen, was ſie wiſſen. Mit einem Wort er iſt das wahre Licht, das einen jeden erleuchtet, der in die Welt kommt *).

der geſammten Beſchaffenheit unſers Weſens, vermöge der Einrichtung der Seele — und der Organiſation des Körpers gelangen können, die alſo in der Natur des Menſchen liegen und in derſelben gegründet ſind. Will man ſie göttlich nennen, ſo ſchadet das nichts, weil eine Wirkung mehrere Urſachen haben kann. So ſind alſo alle dem Menſchen nur mögliche Erkenntniſſe der Seele natürlich, und, die auſſer dem Gebiet der Natur liegen ſollen — ſind Chimären. Daher die Kenntniſſe, die wir vermöge einer Offenbarung erhalten, bleiben immer natürliche — Gott hilft uns zu denenſelben, keinesweges aber durch einen Sprung, der in der Seele vorgeht. Die Geſetze, nach denen unſere Seele zu andern Kenntniſſen gelanget ſind es auch, nach welchen ſie die erhält, die man gemeiniglich übernatürliche nennet, ob die Erkenntnisquelle gleich auſſer unſerm Verſtande lieget.

Anm. des Ueberſ.

*) Die Stellen der Bibel, die hier angeführt werden, ſind dieſe: 2 Cor. 3, 5. Röm. 1, 19. Jac. 1, 17. Pſalm 94, 10. Joh. 1, 9. Die letztere gehört nun vollends nicht zur Sache. Nicht zu gedenken, daß ſie ganz unrecht überſetzt, ſo geht ja Φῶς, das Licht, nicht auf Gott, nur auf Chriſtum, der wegen ſeiner neuen Lehre ſo genannt wird. Paulus ſcheint 2 Cor. 3, 5. mehr die Freimüthigkeit zu meinen, mit der die Apoſtel die Lehre des Evangelii verkündigten, und zu der ſie von Gott beſondre Kräfte erhielten. Ob nun in der menſchlichen Seele gewiſſe übernatürliche Kräfte möglich ſind — gehört zu unterſuchen, nicht hieher. Röm. 1, 19. könnte das Gegentheil von dem beweiſen, was Malebranche damit zu beweiſen gedenket. Eben der Apoſtel nennt es natürliche Kenntniſſe, weil er gleich hinzufügt — durch die Werke der Schöpfung. Daraus ſieht man, wie der Philoſoph, wenn er ſcharfſinnig genug iſt, ſeine Hypotheſen auch mit der Bibel beweiſen kann.

Anm. des Ueberſ.

Ueberhaupt betrachtet, iſt es ſchwer genug, die Abhängigkeit unſrer Seelen von Gott in allen ihren beſondren Handlungen zu begreifen; vorausgeſetzt, daß es ihnen an dem nicht fehle, wovon wir deutlich einſehn, daß es zu ihrer Thätigkeit erfordert werde, oder, daß alle Begriffe der Dinge ihrem Verſtande gegenwärtig ſind. Das allgemeine und ſehr dunkle Wort, **Mitwirkung**, vermittelſt deſſen man die Abhängigkeit der Creaturen von Gott zu erklären unternimmt, bringt in einem aufmerkſamen Verſtande nicht eine einzige deutliche Idee hervor; und doch iſt es von der äuſſerſten Nothwendigkeit, daß wir Menſchen auf das deutlichſte wiſſen, daß wir nichts ohne Gott thun können.

Indeſſen bleibt doch die Art und Weiſe, wie ſich der Verſtand die Dinge vorſtellet, der ſtärkſte Grund für meine Meinung. Es iſt entſchieden – jedermann weiß es aus Erfahrung, daß, ſo bald wir an irgend eine Sache insbeſondre denken wollen, wir vorhero auf alle Weſen im allgemeinen unſre Augen werfen, und alsdann den Gegenſtand, an den wir zu denken wünſchen, der näheren Betrachtung würdigen. Auſſer allem Zweifel iſt es ferner geſetzt, daß wir ein Ding ins beſondre zu ſehen nie wünſchen würden, wenn wir es nicht bereits ob ſchon ſehr verwirrt und nur im allgemeinen erblicken; folglich, da wir wünſchen können, alles, bald dies, bald jenes zu ſehen, ſo iſt gewiß, daß auch alle Dinge dem Verſtande gegenwärtig – nur aber in ſo fern gegenwärtig ſind, als ihm Gott, das iſt, derjenige ſeyn kann, welcher in der einfachen Beſchaffenheit ſeines Weſens alles einſchlieſſet.

So gar iſt es mir glaublich, daß ſich der Verſtand die allgemeine Begriffe von Gattung, Art, und ſo weiter

nicht,

nicht machen könnte, wenn er nicht alle Dinge in einem einzigen eingeſchloſſen ſähe. Denn, da ein jedes Geſchöpfe ein beſondres Ding iſt; ſo kann man nicht ſagen, daß man ein Geſchöpfe ſieht, wenn man, zum Beiſpiel, einen Triangel im allgemeinen ſieht. Ueberhaupt glaube ich, daß man nur dann die Art und Weiſe, wie der Verſtand abſtrakte und allgemeine Wahrheiten erkennet, zu beſtimmen im Stande ſey, wenn man die Gegenwart des Weſens dabey annimmt, das ihn auf ganz unendlich verſchiedene Arten erleuchten kann.

Endlich iſt der Begrif, den wir von dem Unendlichen haben, der ſchönſte, der ſtärkſte, der gründlichſte, und der erſte Beweis *), von dem Daſeyn Gottes, der weniger vorausſetzt. Der Verſtand erkennet das Unendliche, ob er es gleich nicht begreifet; er hat einen ſehr deutlichen Begrif von Gott, den er jedoch blos durch die Vereinigung mit ihm haben kann, weil es ſich nicht gedenken läſſet, daß der Begrif eines unendlich vollkommenen Weſens, ſo wie wir ihn von Gott haben, etwas erſchaffenes ſey.

Jedoch der Verſtand hat nicht nur den Begrif des Unendlichen; er hat ihn ſo gar noch eher als den Begrif des Endlichen. Denn das unendliche Ding ſtellen wir uns blos mit dem Grunde vor, weil wir uns ein Ding überhaupt vorſtellen, es ſey nun endlich oder unendlich. Um uns aber ein endliches Ding vorzuſtellen, müſſen wir von dem allgemeinen Begrif eines Dinges, der alſo vorhergehn muß, nothwendig etwas abziehen. Der Verſtand mithin ſtellet ſich alles lediglich in dem Begrif, den er vom Unendlichen hat, vor, und es iſt ſo weit entfernt, daß nach der

*) Man wird dieſen Beweis im eilften Kapitel des folgenden Buches ausgeführt finden.

Anm. des Ueberſ.

Meinung der Philoſophen dieſer Begrif aus einer verwirrten Vergeſellſchaftung aller Begriffe, die wir von beſondern Dingen haben, ſollte entſtanden ſeyn, daß im Gegentheil alle dieſe beſondere Begriffe nur Theilnehmungen an jenem allgemeinen Begrif des Unendlichen ſind, eben wie Gott ſein Daſeyn nicht von den Creaturen erhält, ſondern ſie alle nur ein unvollkommener Theil des göttlichen Weſens ſind.

Hier iſt noch ein Beweis, der bey Leuten, die ſich an abſtrakte Raiſonnements gewöhnet haben, vielleicht die Stelle einer Demonſtration behaupten wird. Daß die Begriffe wirkſam ſind, erhellet mit Gewißheit daher; weil ſie in den Verſtand wirken, ihn erleuchten, weil ſie ihn vermittelſt der angenehmen oder unangenehmen Vorſtellung, die ſie in ihm erzeugen, glücklich oder unglücklich machen. Nun kann nichts unmittelbar in den Verſtand wirken, wenn es nicht über ihn erhaben iſt — nichts als Gott allein *). Denn

*) Dieſe ganze Meinung beruht im Grunde auf das vom Des Cartes vielleicht erfundene, vom Pater Malebranche in ein deutlicheres Licht geſetzte ſyſtema occaſionalium. Bey andrer Gelegenheit habe ich ſchon über die drey bekannten Syſteme mich erklärt, und in der Folge wird es wohl noch weitläuftiger geſchehen. Der Beweis, woraus dieſer Satz gefolgert wird, beweiſet zu viel, folglich nichts. Denn man würde daraus die Conſequenz machen können, daß alle unſre Vorſtellungen wahr wären. Eben dieſer Satz hat in dem carteſianiſchen Beweiſe vom Daſeyn Gottes die Praemiſſe abgegeben. Indeſſen ſchon Leibnitz verwarf, die Gründe, woraus es Carteſius demonſtriren wollte, ob er den Beweis gleich beibehielt — und in den gegenwärtigen Zeiten, wo die Philoſophie auch ihre Mode hat, und wo man den Mantel der mathematiſchen Lehrart mit dem Weſen ſelbſt ſo oft verwechſelt — ſieht man ihn auch zum öftern als eine Demonſtration im ſchärfſten Verſtande an. Bedenkt man aber, daß in einer Demonſtration unter andern Erforderniſſen, alle Sätze deutlich ſeyn, und ſich ſchlechterdings nicht

Denn nur allein der Urheber unſers Seyns kann die Modiſikationen des Verſtandes abändern. Dahero müſſen ſich nun alle unſre Ideen nothwendig in der wirkenden Subſtanz der Gottheit finden, die nur deshalb uns erleuchten kann, weil ſie allein verſtändige Weſen zu beſtimmen (afficiren) vermag. Chriſtus hat uns gelehrt, ſagt Auguſtin daß die menſchliche Seele und der vernünftige Geiſt nur allein durch die Subſtanz Gottes lebe, glücklich ſey, und erleuchtet werden könne.

Gott kann bey allen ſeinen Handlungen keinen anderen Hauptentzweck haben, als ſich ſelbſt *), das iſt bey einem jeden, der des Nachdenkens fähig iſt, eine ausgemach-

nicht widerſprechen müſſen — überlegt man es, daß es doch noch nicht ſo ganz entſchieden ſey, ob man von der Möglichkeit auf die Wirklichkeit ſchlieſſen könne; ſo wird man gar bald gewahr werden, daß dieſer Beweis noch lange nicht das ſey, was er ſeyn ſoll. Ich habe bereits etwas darüber in einer meiner vorigen Anmerkungen geſagt, als worauf ich hiermit auch zurückweiſe.

Anm. des Ueberſ.

*) Wo ich mich nicht ganz irre, ſo iſt darüber in der Theologie ein Streit entſtanden, ob der letzte Zweck der Schöpfung die Ehre Gottes, oder die Glückſeeligkeit der Geſchöpfe geweſen ſey. Man kann ſagen, beides — oder das erſtere — oder das letztere; wie man will. Die Glückſeeligkeit der Geſchöpfe beſteht eben darinn, daß ſie ſo vollkommen ſind als möglich — und was iſt die Ehre Gottes anders, als die Ausbreitung ſeiner anbetungswürdigen Vollkommenheiten?

Wenn der Verfaſſer hier ſagt, Gott habe alles um ſeinetwillen gemachet, ſo denke man ſich nur nicht Abſichten des Eigennutzes. Freilich muß Gott, als der höchſte Geiſt an der Anſchauung ſeiner Werke das allergröſte und reineſte Vergnügen haben — und, wenn man ihm als dem höchſten Verſtande die beſten Abſichten zutrauet, ſo wird ſein Vergnügen immer eine der gröſten geweſen ſeyn.

Anm. des Ueberſ.

machte Sache. Die Schrift belehret uns auch, daß Gott alle Dinge um ſeinetwillen gemacht habe. Daher iſt es nothwendig, daß nicht allein unſre natürliche Liebe, das iſt, die Bewegung, welche er in unſerm Verſtande hervorbringet, zu ihm hingerichtet ſey; ſondern, daß nun auch die Erkenntnis und die Erleuchtung, welche er uns giebt, uns etwas müſſe kennen laſſen, was ſich in ihm befindet – Denn, was von Gott kommt, kann nur ſeinetwegen ſeyn. Wenn Gott einen Geiſt hervorbrächte, und denſelben zu ſeiner Idee, oder zum unmittelbaren Gegenſtand ſeiner Erkenntnis der Sinne beſtimmte, ſo würde, wie mich dünkt, Gott dieſen Geiſt, oder die Idee dieſes Geiſtes für die Sinnen, und nicht für ſich gemacht haben.

Gott kann folglich keinen Geiſt zur Erkenntnis ſeiner Werke hervorbringen, wenn er nicht auf irgend einige Weiſe Gott ſieht, indem er ſeine Werke ſehen ſoll. Daher kann man behaupten, daß, wenn wir Gott nicht liebten, das heißt; wenn er uns nicht die Liebe zum Guten überhaupt unaufhörlich einpflanzte, wir nichts lieben würden. Denn, da dieſe Liebe von unſerm Willen abhänget, ſo können wir ohne ihr weder etwas lieben, noch ein Ding wollen, weil wir beſondere Güter nur in ſofern zu lieben im Stande ſind, als wir den von Gott empfangenen Eindruck der Liebe zu ihm, auf ſie hinrichten. Wie wir alſo ohne jene nothwendige Liebe zu Gott nichts lieben, ſo ſehen wir auch nichts ohne der natürlichen Erkenntnis, die wir von Gott haben. Alle unſre beſondre Begriffe von den Kreaturen ſind Einſchränkungen der Idee vom Schöpfer – und alle Richtungen und Beſtimmungen des Willens zu den Geſchöpfen, Beſtimmungen der Bewegung zu dem Schöpfer.

Ich glaube, daß alle Theologen es zu geben, daß die Gottloſen vermittelſt dieſer natürlichen Liebe, von der ich rede, lieben. Auguſtin und einige andre Väter behaupten es als eine ausgemachte Sache, daß die Gottloſen die Sittenregeln, und die ewigen, ausgemachten Wahrheiten in Gott ſähen, ſo daß die Meinung, welche ich itzt erkläre, gar keine Mühe macht *). Auguſtin redet hierüber auf folgende Art **): ab illa, ſagt er, incommutabili luce veritatis etiam impius, dum ab ea auertitur, quodammodo tangitur: hinc eſt, quod etiam impii cogitant aeternitatem, & multa recte reprehendunt, recteque laudant in hominum moribus. Quibus ea tandem regulis iudicant, niſi in quibus vident, quemadmodum quiſque viuere debeat, etiamſi nec ipſi eodem modo viuant? Vbi autem eas vident? Neque enim in ſua natura. Nam cum procul dubio mente iſta videantur, eorumque mentes conſtet eſſe mutabiles, has vero regulas immutabiles, videat quisquis in iis, & hoc videre potuerit... vbinam ergo ſunt iſtae regulae ſcriptae, niſi in libro lucis illius, quae veritas dicitur, vnde lex omnis iuſta deſcribitur... in qua videt, quid operandum ſit, etiam qui operatur iniuſtitiam, & ipſe eſt, qui ab illa luce auertitur, a qua tamen tangitur.

Man trift eine groſſe Anzahl Stellen von der Art bey dem Auguſtin an, durch welche er beweiſen will, daß wir Gott in dieſem Leben vermittelſt der Erkenntnis ſehen können,

*) Die Vorrede zu den Unterhaltungen über die Metaphyſick, und die Antwort über die Abhandlung von den wahren und falſchen Ideen, im ſiebenden und ein und zwanzigſten Hauptſtück.
Anm. des Ueberſ.

**) Buch VII. de Trinitate, cap. 15.
Anm. des Ueberſ.

nen, welche wir von den ewigen Wahrheiten haben. Die Wahrheit iſt ungeſchaffen – unveränderlich – unermeßlich – ewig – und über alles erhaben. Sie iſt wahr ihrer ſelbſtwegen. Sie bekommt ihre Vollkommenheit von keinem andern Dinge in der Welt. Sie macht die Geſchöpfe vollkommner, und es iſt ganz natürlich, daß alle Geiſter ſich bemühen, ſie zu erkennen. Aber nur Gott allein kann dieſe Vollkommenheiten beſitzen. Folglich iſt die Wahrheit Gott. Wir ſehen aber dieſe unveränderliche und ewige Wahrheiten. Folglich ſehen wir Gott.

So ſind die Schlüſſe Auguſtins beſchaffen. Die unſrigen ſind etwas von ihnen unterſchieden. Wir wollen auch keinesweges das Anſehn eines ſo groſſen Mannes auf eine ungerechte Weiſe zur Unterſtützung unſrer Meinung gebrauchen.

Wir glauben nemlich, daß alle, ſelbſt die ewigen Wahrheiten, als, zwey mal zwey iſt vier, keine nothwendige und vor ſich beſtehende Weſen ſind; daraus erhellet, daß wir ſie für Gott ſelbſt nicht halten. Denn es iſt ausgemacht, daß dieſe Wahrheit nur in dem Verhältnis der Gleichheit beſtehe, die zwiſchen zwey mal zwey und vier iſt. Wir ſagen mithin nicht, wie Auguſtin es behauptet, daß wir Gott ſehn, wenn wir die Wahrheiten ſehen, ſondern dann, wenn wir die Ideen dieſer Wahrheiten ſehen – die Ideen ſind wirklich, aber die Gleichheit unter den Ideen, worinn die Wahrheit beſtehet, iſt nichts wirkliches. Wenn man ſich ein Stück Tuch von drey Ellen gedenkt – das Tuch und die Ellen ſind wirklich. Die Gleichheit aber zwiſchen dem Tuch, und den drey Ellen iſt kein wirklich vorhandenes Ding – nur ein Verhältnis, das ſich zwiſchen den drey Ellen und dem Tuch findet. Wenn man ſagt,

zwey mal zwey iſt vier; die Ideen dieſer Zahlen ſind wirklich, die Gleichheit unter ihnen aber nichts als ein Verhältnis. Wir ſehen alſo unſrer Meinung nach Gott, wenn wir die ewigen Wahrheiten ſehen, nicht, weil die Wahrheiten Gott ſind, ſondern, weil die Ideen, von denen dieſe Wahrheiten abhängen, ſich in Gott befinden. Vielleicht hat es Auguſtin ſelbſt ſo verſtanden. Auch die veränderlichen und vergänglichen Dinge ſehen wir, unſrer Meinung nach in Gott, ob gleich Auguſtin nur von den unveränderlichen und unvergänglichen redet. Es iſt auch gar nicht nöthig, daß wir deshalb in Gott eine Unvollkommenheit vorausſetzen, da es, wie wir bereits erwähnet haben, hinlänglich iſt, wenn uns Gott das, was in ihm ſich befindet, und auf dieſe Dinge Beziehung hat, ſehen läſſet.

Indeſſen, ob ich gleich ſage, daß wir in Gott die materiellen und in die Sinne fallenden Dinge ſehen, wünſche ich doch hierbey ſorgfältig zu bemerken, daß ich keinesweges behaupte, daß wir ſolche in Gott empfinden, ſondern, daß Gott es allein ſey, welcher in uns handele. Denn er kennt die ſinnliche Dinge wohl, er empfindet ſie aber nicht. Wenn wir irgend etwas ſinnliches gewahr werden, ſo findet ſich in unſrer Vorſtellung eine Empfindung und eine reine Idee. Die Empfindung iſt eine Modifikation unſrer Seele, welche Gott in uns verurſachet, welche er auch, ob er ſie gleich nicht ſelbſt hat, verurſachen kann, weil er in der Idee, die er von unſrer Seele hat, ſieht, daß ſie derſelben fähig ſey. Was die Idee betrift, welche mit der Empfindung verbunden iſt, dieſe iſt in Gott. Wir ſehen ſie, weil es ihm gefällt, ſie uns zu entdecken. Er verbindet die Empfindung mit der Idee, wenn die Gegenſtände gegenwärtig ſind, damit wir ſie auch nun für gegenwärtig halten, und uns zu den Empfindungen und Leidenſchaften

gewöhnen, welche wir in Beziehung auf ſie haben müſſen.

Endlich glauben wir auch, daß alle Geiſter die ewigen Geſetze ſo wohl, als ſonſt alle andere Dinge in Gott, ob ſchon mit einiger Verſchiedenheit ſehen. Sie erkennen die Ordnung und die ewigen Wahrheiten. Selbſt die Weſen, welche Gott nach Maaßgabe dieſer Wahrheiten, oder dieſer Ordnung geſchaffen hat, erkennen ſie vermittelſt der Verbindung, in der die Geiſter nothwendigerweiſe mit dem Worte oder mit der Weisheit Gottes ſtehn, welche ſie erleuchtet; ſo wie ich das im vorhergehenden mit mehrerm erkläret habe. Hingegen, nur allein vermittelſt des Eindruckes, welchen ſie von dem Willen Gottes unaufhörlich erhalten, der ſie zu ihm hinrichtet, und, ſo zu reden, mit äuſſerſter Mühe ihren Willen dem ſeinigen völlig unterwirfet, erkennen ſie, daß die unveränderliche Ordnung der Dinge, die alle ewige Geſetze in ſich faſſet, auch ihnen ein Geſetz ſey, von dem ſie nichts losmachen kann. Zu dieſen ewigen Geſetzen gehören folgende: Man liebe das Gute und haſſe das Böſe. Man liebe die Gerechtigkeit mehr als alle Reichthümer. Es iſt beſſer, Gott zu gehorchen, als Menſchen – und unendlich natürliche Geſetze mehr. Denn die Erkenntnis aller der Geſetze, oder die Verbindlichkeit der Geiſter, ſich nach der unveränderlichen Ordnung zu richten, iſt von der Erkenntnis dieſes Eindrucks nicht verſchieden, welchen ſie beſtändig in ſich ſelbſt fühlen, ob ſie gleich nicht ſtets aus freier Wahl und Entſchlieſſung ihres Willens ſich nach demſelben richten, von dem ſie es auch wiſſen, daß er, wenn er auch in allen Geiſtern nicht gleich ſtark iſt, ſich doch bey allen befindet.

Durch

Durch dieſe Abhängigkeit, durch dies Verhältnis, durch dieſe Verbindung unſres Verſtandes mit dem Worte Gottes, und unſers Willens mit ſeiner Liebe, ſind wir ihm ähnlich und zu ſeinem Bilde erſchaffen worden. Die Sünde hat es freilich ſehr verdunkelt; dem ohngeachtet tragen wir es ſo lange, als wir ſind. Wenn wir nun das Bild des Wortes, ſo ſich auf Erden erniedrigt hat, zu erlangen uns bemühen, und den Rührungen des heiligen Geiſtes folgen, ſo wird das urſprüngliche Bild unſrer erſten Schöpfung, die Vereinigung unſrer Seele mit dem Worte des Vaters und mit der Liebe des Vaters und Sohnes wieder hergeſtellet und unauslöſchlich. Wir werden Gott ähnlich ſeyn, wenn wir dem Gott-Menſchen ähnlich ſind. Gott wird alles in uns, und wir alles in Gott ſeyn, auf eine weit vollkommnere Weiſe, als die, vermöge welcher es zu unſrer Fortdauer nöthig iſt, daß wir in ihm, und er in uns ſey.

Das ſind nun ewige Gründe, welche uns überzeugen können, daß die Geiſter durch die genaue Gegenwart deſſen, welcher alles in ſeinem eigenen einfachen Weſen begreift, alle Dinge gewahr werden *). Ein jeder mag dieſe Gründe reiflich überdenken, und dann nach der Ueberzeugung, welche ſie ihm geben, urtheilen. In allen andern Erklärungs-Arten hierüber finde ich gar keine Wahrſcheinlichkeit, dieſe letztere ſcheint mir aber noch mehr, als wahrſchein-

*) Siehe die Erläuterungen — die Antwort auf das Buch von den wahren und falſchen Jdeen. Die zwey erſteren Unterhaltungen über die Methaphyſick — die Antwort an den Herrn Ragis — vorzüglich aber meine Antwort auf einen Brief des Herrn Arnold. Vielleicht daß man da meine Meinung deutlicher erwieſen findet.
Anm. d. Verf.

ſcheinlich zu ſeyn. Unſere Seelen hängen alſo in allen Stücken von Gott ab. Er iſt es, der ihnen die Empfindung von Schmerz, vom Vergnügen, ſo wie alle andere durch die natürliche Verbindung verſchaft, die er zwiſchen ihnen und unſern Körpern getroffen hat, welche nichts anders iſt, als ſein Rathſchluß und allgemeiner Wille. Aber er iſt es auch, welcher durch die natürliche Verbindung des menſchlichen Willens mit der Vorſtellung der in der Unermeßlichkeit des göttlichen Weſens enthaltenen Begriffe, ſie alles das erkennen läßt, was ſie erkennen – Dieſe natürliche Verbindung beſteht in ſeinem allgemeinen Willen. Er iſt es alſo allein, der uns erleuchten kann, indem er uns alle Dinge vorſtellt – er iſt aber auch allein, der uns glücklich machen kann, wenn er uns die Empfindung aller Arten von Vergnügen verſchaft.

Wir wollen alſo bey der Meinung nur immer bleiben, daß Gott die Welt der Geiſter, oder der Ort der Geiſter ſey, ſo wie die materielle Welt der Ort der Körper. Von ſeiner Macht erhalten ſie alle ihre Modifikationen – in ſeiner Weisheit finden ſie alle ihre Begriffe – durch ſeine Liebe werden ſie zu allen wohl geordneten Neigungen getrieben. Da aber ſeine Macht, und ſeine Liebe nichts anders ſind, als er ſelbſt, ſo wollen wir nur immer mit dem heiligen Paulus glauben, **daß er nicht weit von einem jeden unter uns entfernt iſt, und daß wir in ihm das Leben, die Bewegung und das Daſeyn haben.**

Sie-

Siebendes Hauptſtück.

I. Vier verſchiedene Arten, die Dinge zu ſehen. II. Wie man Gott erkenne. III. Wie man ſeine Seele erkenne. IV. Wie man die Seelen andrer und die reinen Geiſter erkenne.

Damit ich indeſſen die ſo eben vorgetragne Meinung über die Art und Weiſe, wie die Seele die verſchiedene Gegenſtände ihrer Erkenntnis ſich vorſtellet – ins kurze ziehen und deutlicher darlegen könne, ſo muß ich in derſelben vier verſchiedene Arten, die Dinge zu ſehen, unterſcheiden.

I. Vier verſchiedene Arten, die Dinge zu ſehen.

Die erſte beſteht in der Erkenntnis der Dinge an und vor ſich ſelbſt.

Die zweite in der Erkenntnis derſelben durch ihre Ideen, das iſt, wie ichs hier verſtehe, durch irgend etwas, ſo von ihnen verſchieden iſt.

Die dritte in der Erkenntnis derſelben durch das Gewiſſen, oder durch eine innere Empfindung.

Die vierte in der Erkenntnis derſelben durch Muthmaſſungen.

Man kennt die Dinge durch ſich ſelbſt, und ohne Ideen, wenn ſie durch ſich ſelbſt verſtändlich werden, das iſt, wenn ſie auf den Verſtand wirken, und ſich dadurch demſelben entdecken können. Denn der Verſtand iſt ein ganz leidendes Vermögen der Seele, und nur in dem Willen findet ſich die Wirkſamkeit. Selbſt ſeine Begierden ſind nicht die eigentlichen Urſachen der Ideen, ſondern nur gelegentliche oder natürliche Gründe ihrer Gegenwart den na-

natürlichen Geſetzen zu folge, nach welchen unſere Seele mit der höchſten Vernunft verbunden iſt, wie ich das an einem andern Ort aus einanderſetzen werde. Man erkennt die Dinge vermittelſt ihrer Ideen, wenn ſie nicht durch ſich ſelbſt verſtändlich ſind, entweder weil ſie körperlich ſind, oder weil ſie den Verſtand nicht in Bewegung ſetzen, ſich auch ihm nicht entdecken können. Alle von uns ſelbſt nicht verſchiedene Dinge kennt man durch das Gewiſſen — und endlich durch Muthmaſſung diejenigen, welche von uns und von denen verſchieden ſind, die man an und vor ſich ſelbſt, und durch Ideen erkennt; indem man urtheilet, daß gewiſſe Dinge einigen andern gleich ſind, welche man erkennt.

II. Wie man Gott erkenne.

Nur allein Gott erkennt man durch ihn ſelbſt. Wenn es auch auſſer ihm mehr geiſtige Weſen giebt, die durch ihre eigene Natur verſtändlich zu ſeyn ſcheinen — ſo kann er doch nur allein auf den Verſtand wirken, und ſich demſelben entdecken. Nur Gott allein ſehen wir auf eine unmittelbare und ganz genaue Weiſe. Nur er kann durch ſeine eigene Subſtanz den Verſtand erleuchten. Endlich ſind wir in dieſem Leben einzig und allein, vermöge unſrer Verbindung mit ihm im Stande, das zu erkennen, was wir wiſſen, wie ich es dann im vorhergehnden Hauptſtück erläutert habe *), denn er iſt der einzige Herr, der, mit dem heiligen Auguſtin zu reden', ohne die Dazwiſchenkunft irgend einer Creatur, über unſre Seele die Herrſchaft führet.

Es läßt ſich nicht begreifen, daß irgend ein geſchafnes Ding das Unendliche vorſtellen könne — daß ein von allen Ein=

*) Humanis mentibus nulla interpoſita natura praeſidet. Aug. L. de vera relig. cap. 55. Anm. des Ueberſ.

Einſchränkungen freies, unermeßliches – ein allgemeines Weſen durch eine Idee, das iſt, durch ein beſonderes, von dem allgemeinen, und unendlichem verſchiedenes Weſen könne begriffen werden. Von den beſondern Dingen läßt es ſich ohne viele Mühe denken, daß ſie durch das unendliche Weſen, welches ſie in ſeiner ſehr wirkſamen, mithin auch ſehr geiſtigen Subſtanz einſchließt, können vorgeſtellt werden. Man muß folglich nothwendigerweiſe annehmen, man erkenne Gott durch ihn ſelbſt, obgleich unſre Kenntnis von ihm in dieſem Leben ſehr unvollkommen bleibt, und man die körperlichen Dinge durch ihre Begriffe, das iſt, in Gott kennet; denn nur er ſchließt die Geiſterwelt in ſich, in der ſich die Ideen von allen Dingen finden.

Doch daraus, daß man alles in Gott ſehen könne, folgt noch lange nicht, daß man nun auch alles wirklich in ihm ſehe. Nur die Dinge erblickt man in ihm, von welchen man Ideen hat – und es giebt doch manche, die man ohne Ideen ſieht, von denen man lediglich durch die Empfindung einen Begrif erhält.

III. Wie man die Körper kenne.

Alles, in dieſer Welt, wovon wir einige Kenntnis haben, iſt entweder Körper oder Geiſt, Eigenſchaften der Körper, oder Eigenſchaften der Seele. Ohne allen Zweifel erblickt man die Körper mit ihren Eigenſchaften vermittelſt ihrer Ideen *). Durch ſich ſelbſt ſind ſie nicht verſtänd-

*) Aus dem vorhergehenden wird man ſchon wiſſen, daß Malebranche unter Ideen etwas auſſer der Seele und dem Gegenſtand verſtehe, von welchem etwas er ſelbſt keine deutliche Vorſtellung gehabt hat. Wie kann ich aber im eigentlichen Verſtande ſagen, die Körper erkennen wir vermittels ihrer Ideen? Ideen zeigen die Begriffe an,

ſtändlich — wir können ſie folglich nur in dem Weſen erblicken, das ſie auf eine uns verſtändliche Weiſe in ſich ſchlieſſet. Da wir alſo in Gott und durch ihre Ideen, die Körper mit ihren Eigenſchaften erblicken; ſo iſt auch unſere Kenntnis von ihnen ſehr vollkommen. Das iſt, ſo iſt nun auch die Idee, welche wir von der Ausdehnung haben, hinreichend, alle Eigenſchaften, deren ſie fähig iſt, zu erkennen; ſo dürfen wir uns nun keine deutlichere und fruchtbarere Idee von der Ausdehnung, von den Figuren, und der Bewegung wünſchen, als die iſt, welche uns Gott davon giebt.

Da die Ideen der Dinge, welche in Gott ſind, alle ihre Eigenſchaften in ſich ſchlieſſen, ſo kann derjenige, welcher ihre Ideen ſieht, nun auch nach und nach ihre Eigenſchaften ſehen. Denn, wenn man die Dinge ſo erblickt, wie ſie in Gott ſind, ſo ſieht man ſie beſtändig auf eine ſehr vollkommne Weiſe, welche unendlich vollkommen ſeyn würde, wenn der Verſtand unendlich wäre, der ſie ſo erblickt. Was alſo an unſrer Erkenntnis der Ausdehnung, der Figuren und der Bewegung fehlt, das iſt nicht ſo wohl ein Fehler der Idee, die ſie vorſtellt, als unſrer Seele, welche ſie betrachtet.

IV.

an, dieſe enthalten in ſich die weſentlichen Beſtimmungen der Dinge, wovon ſie gelten. Durch nichts erkennen wir die Dinge, als durch ihre weſentliche Beſtimmungen, alſo durch ihre Begriffe. Wenn ich eine Erkenntnis vom Menſchen habe, ſo ſtelle ich mir vor, daß er ein vernünftiges Thier iſt, das iſt der Begrif, alſo ſtelle ich mir den Menſchen durch ſeinen Begrif oder ſeine Idee vor. Daraus wird man auch die Worte verſtehen: die Ideen der Dinge in Gott ſchlieſſen alle ihre Eigenſchaften in ſich, nemlich weil das Wort Idee den Begrif vom Gegenſtand ausdrückt.

Anm. des Ueberſ.

IV. Wie man ſeine eigene Seele erkenne *).

Ganz anders verhält es ſich mit der Seele. Wir kennen ſie weder durch ihre Idee – noch ſehn wir ſie in Gott

*) Wer die Veränderungen des Menſchen, ſeine Kräfte und Eigenſchaften beobachtet, wird ganz natürlich auf eine gewiſſe urſprüngliche und erſte Kraft fallen, die ihn in Bewegung ſetzt — beſtimmt — verändert, und überhaupt von allen ſeinen Handlungen und Wirkungen die erſte Quelle iſt. Vorzüglich muß hier die **denkende Kraft** in Beſchlag genommen werden, weil aus ihr, das Daſeyn eines von dem Körper verſchiedenen Weſens, das man Seele nennet, erhellet. Sehr verſchieden ſind nun ſeit der Zeit, da man über die Natur unſrer Seele nachgedacht hat, auch die Methoden geweſen, zu einer genauern, ſchätzbarern und gemeinnützigeren Kenntnis derſelben zu gelangen — eben ſo verſchieden war alſo das Reſultat, ſo aus dieſen Betrachtungen heraus kam. Wer der Sache kundig iſt, kennt die zwey Wege, die man, wiewohl auf ſehr mannichfaltige Weiſe betreten hat, um auf ihnen gerade zu einer hinreichend vollſtändigen Kenntnis der Seele zu gelangen.

Der Weg *a priori* iſt leicht — aber auch ungemein willkürlich. Auf allen möglichen Seiten gränzen Irwege, Wüſteneien, trockne unwegſame Gegenden, deren Ende man ohne bewafnetem Auge nicht ſieht. Ueberall iſt man hier in Gefahr, auf Seitenſteige zu glitſchen, und ſich dann einem Labyrinth von Spitzfündigkeiten, unnützer Fragen und Hypotheſen zu nähern, aus denen man ſich ſchwerlich wieder heraus wickeln kann.

Der zweite **Weg aus der Erfahrung** iſt anfangs ſchwer, aber bey mehrern Uebungen deſto ſichrer. Freilich kann man dann nicht ſo weite Schritte nehmen — nicht aus ſeiner einzelnen Beobachtung ein allgemeines Reſultat ziehen. Aufmerkſames Anſchauen der bemerkten Phänomene in der Seele — die allergröſte Sorgfalt, um keines von den einzelnen zerlegten Stücken in dieſen Phänomenen aus ſeinem Zuſammenhang zu reiſſen — beſonders eine ſtrenge Achtſamkeit auf gewiſſe geringſcheinende zufällige Umſtände, über die man nur gar zu oft in der Seelenlehre wegſchielet — das werden Mittel ſeyn, die man mit dem glücklichſten Erfolg gebrauchen kann. Alſo **Verſuche**, und zwar

Gott – ſondern wir erlangen von ihr lediglich durch das innere Bewuſtſein eine Kenntnis, die eben deshalb immer

zwar mit Vorbereitung, Stetigkeit des Nachdenkens, und zureichender anatomiſcher Kenntnis des Körpers, angeſtellte Verſuche über die Seele können nach und nach die für den neugierigen Beobachter des Menſchen ſo troſtloſe Dunkelheit vertreiben, in der wir zum Theil noch wallen; und dann ſteht es zu hoffen, daß von richtigeren Einſichten in die Natur der Seele, auch mannichfaltige Vortheile in der Cultur des Verſtandes, in moraliſcher Richtung der Neigungen, und in der Beßrung des Willens ſich darbieten werden. Denn es bleibt doch einmal wahr — frägt man die Natur richtig, ſo wird ſie gewiß weder zweideutig, noch unbeſtimmt antworten. Sieht man nun auf einzelne Begebenheiten in unſrer Seele — trennet man ihre mancherley Kräfte nur nicht ſo ſehr von einander — theilet man gehörig unter den Verrichtungen des Körpers, und unter den eigentlichen Geſchäften der Seele; ſo wird man gewiß mehr lernen, und es länger behalten, als, wenn man den erſteren Weg betritt, und der gewöhnlichen ſyſtematiſchen Methode gar zu ängſtlich folgt. Herr Bonnet läßt ſich hierüber nach dem ihm eigenthümlichen Tiefſinn in ſeinem Verſuche weitläuftig aus. Wenn er in der Anzeige der Quellen, welche man in der Pſychologie noch wenig genutzt hat, die Beobachtung verſchiedner auſſerordentlicher Zuſtände der Seele, zum Beiſpiel, der Raſerey — des Nachtwandelns, der Viſionen empfiehlt — ſollte man dahin nicht auch die Beobachtung eines Menſchen, der in agone mortis liegt — oder eines ſchwindſüchtigen wenn er ſterben will rechnen können? Was die Raſerey betrift, ſo ſcheint mir beſonders die Art derſelben eine ſichre Quelle nützlicher Bemerkungen über die Seele zu ſeyn, wo der Kranke nicht wütend iſt. Iſt er wütend, ſo laſſen ſich in dieſer Lage eines ſolchen unglücklichen bey der oft krampfhaftigen, und bis zum Abſcheu convulſiviſchen Bewegung des Körpers die Erſcheinungen in der Seele nicht ſo gut aus einander geſetzt bemerken. Hingegen bey Unſinnigen, die an gewiſſe lieblings Ideen gehaftet, nur dann raſen, wenn man auf dieſe Ideen ſtößt, und ſie gleichſam in Schwingung bringet, läßt es ſich weit anmuthiger und nützlicher fortgehn. Dann wird man ſich auch der Auflöſung der bis itzt noch nicht zureichend beantworteten Frage nähern, deren Herr Bonnet gedenkt, worinn der Grund von der Bemerkung liege, daß vie-

mer unvollkommen bleibt. Wir wiſſen nur ſo viel von ihr, als wir empfinden, daß in uns vorgehet. Hätten wir nie den Schmerz, die Wärme, das Licht, und ſo weiter empfunden – ſo würden wir nicht beſtimmen können, ob unſre Seele dieſer Empfindungen fähig wäre, da wir ſie durch ihre Idee nicht kennen. Sähen wir ſie hingegen in Gott vermittelſt der Idee, die ihr ähnlich wäre, ſo würden wir auch zu derſelben Zeit alle Eigenſchaften, deren ſie fähig iſt, erkennen, oder doch erkennen können – wie wir zum Beiſpiel, da wir die Ausdehnung vermittelſt ihrer Idee kennen, nun auch von allen Eigenſchaften, deren ſie fähig iſt, uns eine Vorſtellung machen, oder doch zu machen im Stande ſind. Es iſt wahr, durch das Gewiſſen, oder die innre Empfindung, die wir von uns ſelbſt haben, wiſſen wir, daß unſre Seele etwas groſſes ſey. Vielleicht aber, daß das, was wir von ihr kennen, nichts gegen das ſey, was ſie an und vor ſich betrachtet wirklich iſt. Kennete man von der Materie nur zwanzig oder dreißig Figuren, von denen ſie modificirt worden wäre, ſo würde man beinahe nichts wiſſen, in Vergleichung mit dem, was man durch die Idee, welche ſie vorſtellt, wiſſen könnte. Daher iſt es zur vollſtändigen Kenntnis der Seele noch nicht hinreichend, das zu wiſſen, was die innre Empfindung uns ſagt – weil das Bewuſtſeyn unſrer ſelbſt uns vielleicht nur den geringſten Theil unſeres Seyns bekannt macht.

Aus dem allen kann man den Schluß machen, daß, wenn wir auch die Exiſtenz unſrer Seele deutlicher kennen, als die Exiſtenz unſres und derer Körper, welche uns um-

 ge-

viele unſinnige nur in Abſicht eines gewiſſen Schema von Vorſtellungen verwirrt ſind, auſſer dieſem Schema aber ordentlich und vernünftig denken? Ich hoffe ins künftige dieſe Frage zu beantworten.

Anm. des Ueberſ.

geben – wir doch keine ſo richtige Erkenntnis von der Natur der Seele, als der Körper haben. Dadurch laſſen ſich auch die verſchiedene Meinungen derer zuſammen verbinden, welche nichts deutlicher zu erkennen vorgeben, als die Seele, und derer, die die Seele am allerwenigſten zu kennen behaupten.

Daraus läßt ſich ferner beweiſen, daß die Begriffe, welche eine Sache auſſerhalb uns vorſtellen, keine Modifikationen unſrer Seele ſind. Erblickte ſie alles durch das Anſchauen ihrer eigenen Modifikationen, ſo müſte ſie ihr Weſen, oder ihre Natur richtiger, als die Natur der Körper, und alle Empfindungen oder Modifikationen, derer ſie fähig iſt, richtiger, als die bey den Körpern möglichen Figuren und Modifikationen erkennen. Indeſſen weiß ſie nicht, daß ſie durch den Anblick ihrer ſelbſt, oder durch Hülfe ihrer Idee einer ſolchen Empfindung fähig ſey – das muß ſie lediglich durch die Erfahrung lernen, da ſie hingegen durch den Begrif, den ſie von der Ausdehnung hat, genau weiß, daß dieſe eine unendliche Anzahl von Figuren haben könne. Es giebt ſogar gewiſſe Empfindungen, als die Farben, und die Töne, von denen der gröſte Theil der Menſchen nicht beſtimmt weiß, ob ſie Modifikationen der Seele ſind, oder nicht – es giebt aber keine Figuren, von denen nicht durch den bloſſen Begrif von der Ausdehnung ein jeder wiſſen ſollte, daß ſie Modifikationen der Körper wären.

Aus dem vorigen läßt es ſich nun leicht einſehen, warum man keine Definition geben könne, die uns die Modifikationen der Seele erklärte. Denn da wir weder die Seele ſelbſt, noch ihre Modifikationen durch die Ideen, ſondern durch Empfindungen kennen, dieſe Empfindungen aber, zum Beiſpiel, das Vergnügen, der Schmerz, die Wärme nicht mit Worten verbunden ſind; ſo erhellet daraus,

aus, daß, wenn jemand nie eine Farbe geſehn, nie die Wärme gefühlt hätte, man ihm nun auch durch keine einzige Erklärung hiervon dieſe Empfindungen verſchaffen könnte. Da nun die Menſchen blos ihres Körpers wegen Empfindungen haben, dieſer aber nicht bey einem jeden auf eine und dieſelbe Art eingerichtet iſt; ſo geſchiehet es öfters, daß die Worte einen zweideutigen Sinn haben, daß diejenigen, deren man ſich bedient, um die Modifikationen der Seele auszudrucken, gerade das Gegentheil von dem bezeichnen, was ſie bedeuten ſollen – daß man mithin oft die Gedanken an das Bittre erregt, da man die Vorſtellung des Süſſen erwecken wollte.

Jedoch – wenn wir auch keine ganz genaue Kenntnis von unſrer eigenen Seele beſitzen, ſo iſt die, welche wir durch das Gewiſſen, oder durch die innre Empfindung von ihr haben, vollkommen hinreichend, um ihre Unſterblichkeit, ihre geiſtige Natur, ihre Freiheit, und einige andere Eigenſchaften zu beweiſen, welche wir nothwendig von ihr kennen müſſen – und deshalb giebt uns auch Gott die Kenntnis von ihr nicht durch ihre Idee, ſo wie er ſie uns von den Körpern verſchaft. Zugegeben, daß die Kenntnis unſrer Seele vermöge des Gewiſſens unvollkommen ſey – ſie iſt doch nicht falſch. Im Gegentheil die, welche wir durch die Empfindung, oder das Gewiſſen von den Körpern erlangen, wenn man anders die dunkle Empfindung von dem, was im Körper vorgeht, Gewiſſen nennen kann, iſt nicht nur unvollkommen, ſie iſt auch unrichtig. Zur Verbeßrung und Berichtigung unſrer Empfindungen von den Körpern bedurften wir eine Idee von ihnen – die Idee unſrer Seele haben wir nicht ſo nöthig, weil das Bewußtſeyn, das wir von ihr haben, uns in keinen Irthum ſtürzt, und, um in ihrer Erkenntnis nicht zu irren, es hinlänglich

länglich iſt, ſie mit dem Körper nicht zu vermiſchen. Das iſt uns aber durch die Vernunſt möglich – denn die Idee, welche wir vom Körper haben, zeigt es, daß ſeine wirkliche Modifikationen von denen, welche wir empfinden, verſchieden ſind. Endlich – hätten wir von der Seele eine eben ſo deutliche Idee, als von den Körpern, ſo würde ſie uns dieſelbe gar zu abgeſondert von ihm vorgeſtellet, und folglich die Verbindung unſrer Seele mit unſerm Körper geſchwächt haben, weil ſie uns daran verhindert hätte, ſie als durch alle Glieder ausgebreitet zu denken. Jedoch – ich will dies nicht weiter erklären.

V. Wie man von der Seele andrer Menſchen eine Kenntnis erlange.

Von allen Gegenſtänden unſrer Erkenntnis bleiben die Seelen andrer Menſchen, und die reinen Weſen noch übrig, von denen es ausgemacht iſt, daß wir ſie lediglich durch Muthmaſſungen kennen. Vor itzt kennen wir ſie weder an und vor ſich ſelbſt – noch durch ihre Ideen – noch durch unſer Gewiſſen, weil ſie von uns verſchieden ſind. Wir vermuthen folglich, daß die Seelen andrer mit der unſrigen von einer und derſelben Art ſind. Was wir bey uns empfinden, das ſollen ſie nach unſrer Meinung auch empfinden. Da dieſe Empfindungen mit dem Körper nicht in dem geringſten Verhältnis ſtehen, ſo ſind wir ſo gar überzeugt, daß wir uns nicht irren, weil wir in Gott gewiſſe Ideen, und unwandelbare Geſetze erblicken, nach welchen wir ihn in alle Geiſter auf gleiche Art wirken ſehn.

Ich weiß, zwey mal zwey iſt vier; gerecht zu ſeyn iſt mehr werth, als Reichthum zu beſitzen: und ich werde mich nicht irren, wenn ich glaube, daß andre dieſe Wahrhei-

heiten ſo gut einſehen, als ich. Ich liebe das Gute und das Vergnügen – ich haſſe das Böſe und den Schmerz – ich will glücklich ſeyn; und ich irre mich in der Behauptung gar nicht, daß die Menſchen, die Engel, und die böſen Geiſter dieſelben Neigungen haben. Ich bin davon ſo gar überzeugt, daß Gott niemals Geiſter ſchaffen wird, welche nicht verlangen ſollten, glücklich zu ſeyn, oder welche unglücklich zu werden wünſchen könnten. Das weiß ich aber mit Evidenz und Gewißheit, weil Gott mich darinnen unterrichtet hat – denn wer anders, als er könnte mir die Abſichten, und den Willen Gottes entdecken? weil aber der Körper an den Veränderungen in mir einigen Antheil nimmt, ſo irre ich mich beinahe immer, wenn ich von andern nach mir ſelbſt urtheile. Ich empfinde die Hitze, ich habe bey der Annäherung gewiſſer Körper dieſen oder jenen andern Geſchmack – wenn ich von andern nach mir urtheile, ſo werde ich irren. Ich habe gewiſſe Leidenſchaften, zu einem gewiſſen Ding Zuneigung – vor einem andern Abſcheu; urtheile ich nun, daß andre mir darinnen ähnlich ſind, ſo iſt meine Muthmaſſung oft falſch. Die Kenntnis andrer Menſchen iſt folglich mit vielem Irthum vermiſcht, wenn wir nach den Empfindungen, welche wir von uns ſelbſt haben, von ihnen urtheilen.

Ob es auſſer Gott – uns ſelbſt – auſſer den Körpern und den reinen Geiſtern noch andere von dieſen verſchiedene Weſen gebe, bleibt uns unbekannt. Es koſtet viel Mühe, ſich von ihrem Daſeyn zu überzeugen, und doch habe ich die Gründe mancher Philoſophen, welche das Gegentheil behaupten, bey näherer Prüfung falſch gefunden. Dies alles befeſtigt meine ſchon gefaßte Meinung, daß, da wir alle Menſchen von gleicher Natur ſind, wir auch alle die-

dieſelben Ideen haben, weil es uns allen gleich nöthig thut, dieſelben Dinge zu kennen.

Achtes Hauptſtück.

I. Die zu genaue Gegenwart der unbeſtimmten Idee von einem Ding im allgemeinen betrachtet, iſt die Urſache aller ungeordneten Abſtraktionen der Seele, und des größten Theiles der Chimären in der gewöhnlichen Philoſophie, die den Philoſophen verhindern, die Wahrheit und Gründlichkeit der Grundſätze aus der Phyſick kennen zu lernen II. Ein Beiſpiel, welches das Weſen der Materie betrift.

Dieſe genaue und nothwendige Gegenwart, in der Gott, ich will ſagen, **ein Weſen ohne beſondre Einſchränkung ein unendliches Ding, ein Ding im allgemeinen**, mit der Seele des Menſchen ſtehet, wirkt auf dieſelbe weit ſtärker, als die Gegenwart aller endlichen Gegenſtände. Es iſt unmöglich, daß ſie ſich von dieſer allgemeinen Idee eines Weſens ganz los mache, weil ſie auſſer Gott nicht beſtehen kann. Wollte man dagegen einwenden, daß ſie ſich von ihr immer mehr entfernen könnte, indem ſie an beſondere Dinge gedächte, ſo würde man ſich irren. Denn, wenn die Seele ein Weſen ins beſondre betrachtet, ſo entfernet ſie ſich ſo wenig von Gott, daß ſie vielmehr, um mich dieſes Ausdruckes zu bedienen, ſich einer der Vollkommenheiten in dem Erkenntnisvermögen dieſes Weſens nähert, und alle übrige fahren läſſet. Doch thut ſie das auf eine ſolche Art, daß ſie dieſelben nicht ganz aus dem Geſicht verliert, ſondern immer im Stande bleibt, ſie wieder aufzuſuchen, und ſich ihnen von neuem zu nähern. Sie ſind ihr ſtets gegenwärtig – aber ſie erblickt ſolche nur in einer ganz unerklärbaren Verwirrung, weilen ſie auſſerordent-

dentlich klein, und die Idee des Dings ſehr groß iſt. Man kann eine ganze Zeitlang nicht an ſich denken – man würde aber nach meiner Meinung, nicht einen Augenblick beſtehen können, ohne an jenes Weſen zu gedenken; ja ſelbſt in der Zeit, da man nun nichts zu denken glaubt, iſt man nothwendigerweiſe von der unbeſtimmten und allgemeinen Idee dieſes Weſens voll. Da aber die Dinge, welche uns ſehr gewöhnlich ſind, und uns nicht rühren, die Seele weder auf eine lebhafte Weiſe in Bewegung ſetzen, noch ſie zum Nachdenken über ſie verpflichten, ſo gerathen wir nun auch mit dem Begrif dieſes Weſens in eine ſolche Vertraulichkeit, und er rührt uns ſo wenig, daß wir uns gleichſam einbilden, wir ſähen ihn nicht – daß wir ihm gar kein aufmerkſames Nachdenken ſchenken – daß wir dem zu folge wohl gar glauben, er habe wenig Realität, und ſeye nur aus der verwirrten Zuſammenkunft aller der beſondern Ideen entſtanden, ob gleich jener Begrif der einzige iſt, durch welchen wir uns alle Weſen insbeſondre vorſtellen.

Ob uns nun gleich dieſe Idee, welche wir vermittelſt unſrer Verbindung mit dem Worte Gottes, und der höchſten Vernunft erhalten, an und vor ſich ſelbſt niemals in Irthum bringt, wie es diejenigen thun, welche wir durch die Verbindung mit unſerm Körper erhalten, die uns die Sachen anders vorſtellen, als ſie ſind; ſo glaube ich doch ohne alles Bedenken behaupten zu können, daß wir von den ſchätzbarſten Dingen einen ſo verkehrten Gebrauch machen, daß die unauslöſchliche Gegenwart dieſer Idee eine der vornehmſten Urſachen aller ungeordneten Abſtraktionen der Seele, und folglich auch der abſtrakten und chimäriſchen Philoſophie iſt, welche alle Naturbegebenheiten durch allgemeine Kunſtwörter erklärt, zum Beiſpiel durch Handlung – Macht – Urſache – Wirkung – ſubſtantielle Formen

men – Vermögen – verborgene Eigenſchaften, u. ſ. w. Denn, es iſt entſchieden, daß dieſe, und dergleichen Kunſtwörter nur ganz unbeſtimmte und allgemeine Ideen in der Seele hervorbringen – Begriffe, welche ſich von ſelbſt, ohne uns auf unſrer Seite darum zu bemühen, der Seele darſtellen – Begriffe, welche die unauslöſchliche Idee des allgemeinen Weſens in ſich ſchlieſſen.

Man leſe mit aller nur möglichen Aufmerkſamkeit alle die Erläutrungen, und Erklärungen, die man von den ſubſtantiellen Formen giebt – man unterſuche es ſorgfältig, worinn denn das Weſen aller dieſer Entitäten beſtehe, die ſich die Philoſophen nach ihrem Willkühr und in ſo groſſer Menge erträumen, daß ſie von ihnen Eintheilungen und Unterabtheilungen zu machen genöthig ſind – und ich bin überzeugt, daß man von allen dieſen Dingen keinen andern Begrif in der Seele hervorbringen würde, als den Begrif eines Dinges und einer Urſache im allgemeinen.

Denn was bemerkt man bey dieſen Philoſophen mehr, als, daß, ſo bald ſie eine neue Wirkung erblicken, ſie ſo gleich zur Hervorbringung derſelben, eine neue Entität ſich einbilden. Das Feuer macht warm – es iſt alſo in dem Feuer eine von der Materie, daraus das Feuer zuſammengeſetzt iſt, verſchiedene Entität, welche dieſe Wirkung verurſachet; und, da das Feuer noch verſchiedener andrer Wirkungen fähig iſt, als – daß es die Körper von einander trennet – ſie in Aſche und Glas verwandelt – ſie trocknet – ſie verhärtet – erweichet – ſie ausdehnet – reiniget – daß es uns erwärmet – erleuchtet, und ſo weiter; ſo ſind ſie nun freigebig genug, demſelben ſo viel Kräfte, und ſo viel wirkliche Beſchaffenheiten zuzuſchreiben, als es verſchiedene Wirkungen hervorzubringen im Stande iſt.

Macht

Macht man indeſſen über alle die Erklärungen, welche ſie von dieſen Kräften geben, nur einige Beobachtungen — ſehr bald wird man ſie für nichts als logiſche Definitionen halten lernen, die nur allein den Begrif eines Dinges und einer Urſache im allgemeinen in der Seele hervorbringen, welche der Verſtand mit der Wirkung vergleicht, die ſich eräugnet hat — ſo daß man alſo gewiß nicht klüger werden wird, wenn man ſie auch noch ſo lange durchſtudiret hat. Alles, was man aus dieſer Art von Gelehrſamkeit etwa lernet, beſteht darinnen, daß man vieles beſſer und richtiger als andre, einzuſehn ſich einbildet was man oft weit weniger verſteht; nicht nur, weil man viele Entitäten ſchaffet, welche nie geweſen ſind, ſondern weil man eingenommen von Vorurtheilen, ſich nun auch auſſer Stand ſetzet, die Art und Weiſe zu begreifen, wie eine bloſſe Materie zum Beiſpiel die Materie des Feuers, wenn ſie gegen Körper von verſchiedenen Lagen bewegt wird, alle die verſchiedene Wirkungen hervorbringen könne, die wir vermittelſt des Feuers in ihnen hervorgebracht erblicken.

Wer nur einige Lektüre hat, wird es auch einſehn, daß beinahe alle Werke, die von Wiſſenſchaften handeln, beſonders diejenigen, ſo ſich mit der Phyſick, mit der Arzneykunde, mit der Chymie, und allen den beſondern Naturbegebenheiten beſchäftigen, ganz voll von Raiſonnements ſind, welche ſich auf gewiſſe Beſchaffenheiten gründen, die man Grund und Nebenbeſchaffenheiten nennet — dahin gehören die anziehenden (attractices) — die zurückhaltenden (retentrices) — die zuſammenkochenden (concoctrices) die ausſtoſſenden (expultrices) und wie die anderen ihnen ähnliche heiſſen mögen — oder die auf ſpecielle Kräfte, und andre Entitäten aufgebauet ſind; die die Menſchen, theils aus dem allgemeinen Begrif eines

Weſens, theils aus der beſondern Idee von der Urſach zuſammenſetzen, welche die Wirkung hervorgebracht hat, die ſie erblicken. Das, wie mich dünkt, läßt ſich am ſchicklichſten aus der Leichtſinnigkeit herleiten, mit der ſie ſich die Idee eines Dinges im allgemeinen vorſtellen, welches durch die allergenaueſte Gegenwart deſſen, der alle Dinge in ſich ſchlieſſet, nun auch ihrem Geiſt ſtets gegenwärtig iſt.

Wollten ſich dieſe Philoſophen von der gewöhnlichen Art lediglich damit begnügen, ihre Naturlehre in der ganz einfachen Form einer Logick vorzutragen, welche geſchickte Kunſtwörter darbietet, um von Naturbegebenheiten zu reden — wollten ſie diejenigen alſo in Ruhe laſſen, die mit dieſen Kunſtwörtern deutliche und beſondere Begriffe verbinden, damit ſie andern verſtändlich werden; ſo würde man ihr Verfahren nicht tadelnswürdig finden. Allein ſie unternehmen es, die Natur durch allgemeine und abſtrakte Begriffe zu erklären, als wenn dieſe etwas abſtraktes wäre — und behaupten ſchlechterdings, daß die Phyſick des Ariſtoteles ihres Lehrers eine vollſtändige Phyſick welche den Grund der Dinge erkläre, nicht aber eine bloſſe Logick ſey; ob ſie gleich nichts beträchtliches in ſich enthält, einige unbeſtimmte Definitionen — und ſo allgemeine Kunſtwörter ausgenommen, daß man ſie in allen beſondern Arten der Philoſophie gebrauchen könnte. Sie ſind endlich von allen dieſen erträumten Entitäten und dieſen unbeſtimmten, und unzulänglichen Ideen, welche in ihrem Verſtand ohne viele Mühe erwachſen, ſo eingenommen, daß ſie nun auſſer Stand geſetzt werden, ſich bey Betrachtung der reellen Begriffe von den Dingen lange genug aufzuhalten, und ihre Evidenz und Gründlichkeit einzuſehn. Das iſt auch die Quelle ihrer groben Unwiſſenheit in den Grundſätzen der Phyſick — doch ich will davon einige Proben geben.

II. Von dem Weſen der Materie.

Darin ſind die Philoſophen, wenn ich mich nicht irre, einig, daß man das als das Weſen *) eines Dinges anſehen müſſe, was man in demſelben als das erſte erkennet, was davon nicht kann getrennt werden, und wovon die Eigenſchaften, welche ihm zugehören, abhängen. Will man alſo unterſuchen, worin das Weſen der Materie beſtehe; ſo muß man auf alle die Eigenſchaften, die ihr zukommen, oder welche in der Idee von ihr eingeſchloſſen ſind, achtſam ſeyn: auf die Härte – auf das Weiche (la molleſſe) – die Flüßigkeit – auf die Bewegung – auf die Ruhe – auf die Figur – die Theilbarkeit – die Undurchdringlichkeit, und die Ausdehnung; vor allen Dingen aber muß man unterſuchen, welche von allen ihren Eigenſchaften mit ihr unzertennlich verbunden ſey. Da nun die Flüßigkeit, die Härte, die Bewegung, und die Ruhe von der Materie können abgeſondert werden, weil es viele Körper giebt, welche ohne Härte, ohne Flüßigkeit, ohne Weichheit beſtehen, welche nicht in Bewegung, nicht in Ruhe ſind; ſo müſſen alle dieſe Eigenſchaften ihr nicht weſentlich ſeyn.

Es bleiben aber noch vier übrig, die wir uns als unzertrennbar von der Materie gedenken – die Figur, die Theilbarkeit, die Undurchdringlichkeit, und die Ausdehnung. Um alſo zu erfahren, was für eine Eigenſchaft als das Weſen derſelben angeſehen werden kann, denke man

*) Nimmt man dieſe Erklärung des Wortes Weſen an, ſo iſt alles übrige an ſich ſchon bewieſen, nimmt man ſie nicht an, ſo iſt nur allein die Frage vom Namen, um zu wiſſen, worin das Weſen der Materie beſtehe, oder — es kann dieſes vielmehr nicht einmal in Betrachtung gezogen werden.

Anm. des Verf.

nicht mehr darauf, ſie abzuſondern; man unterſuche vielmehr, welches die erſte ſey, und welche keine andere vorausſetze. Man wird ſehr leicht begreifen, daß die Figur, die Theilbarkeit, und die Undurchdringlichkeit die Ausdehnung, dieſe aber nichts vorausſetze; vielmehr daß, ſo bald man dieſe annimmt, jene, die Figur, die Theilbarkeit, die Undurchdringlichkeit gleichfals müſſen angenommen werden. Daraus muß man nun den Schluß machen: die Ausdehnung iſt das Weſen der Materie, vorausgeſetzt ſie habe nur die, von welchen ich geredet habe, oder dieſen andere ähnliche Eigenſchaften — und ich ſtelle mir auch vor, daß, wer irgend darüber mit Ernſthaftigkeit gedacht hat, daran nicht im geringſten zweiflen werde.

Die ganze Schwierigkeit hierbey iſt die, daß man wiſſe, ob die Materie noch einige andre von der Ausdehnung und denen von ihr abhangenden Vollkommenheiten verſchiedene Eigenſchaften habe, ſo daß ſelbſt die Ausdehnung ihr nicht mehr weſentlich iſt, ſondern etwas vorausſetzt, was man als ihre Quelle, als ihr Principium anſehn kann.

Indeſſen haben viele Gelehrte, nachdem ſie nun ihre Vorſtellung von der Materie nach allen ihnen davon bekannten Eigenſchaften in genaue Erwegung gezogen — nachdem ſie, ſo viel es die Stärke und Fähigkeit ihres Geiſtes erlauben kann, denen Wirkungen in der Natur ſorgfältig nachgeſpürt, ſich doch völlig überzeugt gehalten, die Ausdehnung ſetze in der Materie nichts mehr voraus. Das mag entweder daher kommen, weil ſie von dieſem angenommenen Dinge, das noch vor der Ausdehnung da ſeyn ſoll, keinen deutlichen und beſondern Begrif, oder, weil ſie kei-

ne Wirkung in die Natur geſehn haben, welche das Daſeyn jenes Dinges beweiſe.

Denn wie es zur Ueberzeugung, daß eine Uhr keine von der Materie, aus welcher ſie zuſammengeſetzt iſt, verſchiedene Entität beſitze, hinreichet, wenn man weiß, wie die verſchiedene Stellung und Lage der Räder alle Bewegungen in der Uhr hervorbringe, und dann gar kein deutlicher Begrif mehr nöthig iſt, was etwa die Urſache dieſer Bewegungen ſeyn könne, ob man deren gleich viele in der Logick aufzählet: ſo halten ſich die eben gedachten Gelehrte davon, daß die Ausdehnung das Weſen der Materie ſey, blos deshalb überzeugt, weil ſie von dem keinen deutlichen Begrif haben, was in der Materie doch noch ſeyn könnte, wenn man ihr auch die Ausdehnung nähme, weil, wenn man die Ausdehnung annimmt, alle andere Eigenſchaften müſſen angenommen werden, von denen man weiß, daß ſie der Materie eigen ſind; weil endlich die Materie keine Wirkung verurſacht, aus welcher man nicht erkenne, daß ſie durch die verſchieden konfigurirten und auf verſchiedene Art in Bewegung geſetzte Ausdehnung könne hervorgebracht werden.

Wie man indeſſen keine gewiſſe Demonſtration davon hat, daß es kein anderes Weſen, oder keine andre neugeſchafne Entität in den Rädern der Uhr gebe, ſo wird auch ohne eine Offenbarung kein Menſch durch eine geometriſche Demonſtration beweiſen können, daß in einem Stein nichts mehr ſey, als die verſchieden konfigurirte Ausdehnung. – Denn es iſt doch ſchlechterdings möglich, daß die Ausdehnung mit einer andern Sache verbunden ſey, die wir uns aber nicht als wirklich gedenken, weil wir von ihr keinen Begrif haben; ob es gleich ſehr unüberlegt gehandelt ſcheinet, es zu glauben, und zu behaupten: da es wider

alle Vernunft iſt, das, was man nicht weiß, und ſich nicht gedenken kann, deshalb für wahr und wirklich anzunehmen.

Indeſſen, wollte man auch in der Materie noch etwas anders, als die Ausdehnung vorausſetzen, ſo würde das, wenn man nur darüber nachdenkt, demohngeachtet nicht hindern, daß die Ausdehnung das Weſen derſelben ſey, wenn man dies Wort ſo erkläret, wie ich es im vorigen gethan habe. Denn es iſt ſchlechterdings nothwendig, ein denkender Kopf wird es auch gar nicht läugnen, daß alles, was ſich in der Welt befindet, entweder ein Ding, oder ein Modus des Dinges ſey. Nun iſt die Ausdehnung nicht ein Modus des Dinges, folglich iſt ſie ein Ding. Da aber die Materie, nicht wie etwa der Menſch, der aus Leib und Seele beſteht, ein aus mehreren zuſammengeſetztes, ſondern ein einziges Ding iſt, ſo kann ſie folglich nichts anders ſeyn, als die Ausdehnung.

Um aber doch zu beweiſen, daß die Ausdehnung nicht der Modus eines Dinges, ſondern das Ding ſelbſt ſey, will ich nur anmerken, daß man ſich den Modus eines Dinges nicht gedenken könne, ohne ſich nicht zu gleich das Ding ſelbſt vorzuſtellen, deſſen Modus er iſt. Man kann ſich, zum Beiſpiel, die Rundung nicht gedenken, wenn man nicht die Ausdehnung ſich dabey mit gedenkt, weil der Modus eines Dinges nichts anders iſt, als das Ding ſelbſt in dieſer oder jener Geſtalt. Folglich kann man ſich den Modus ohne das Ding nicht gedenken. Wäre nur die Ausdehnung der Modus eines Dinges, ſo könnte man ſich dieſelbe ohne dem Dinge, deſſen Modus ſie ſeyn ſollte, nicht gedenken. Man kann ſie ſich aber ganz allein, an und vor ſich gedenken. Folglich iſt ſie nicht der Modus eines Dinges, folglich iſt ſie ſelbſt ein Ding. Folglich iſt ſie

das Weſen der Materie, weil dieſe nicht ein aus vielen Dingen zuſammengeſetztes, ſondern ein einziges Ding iſt, wie ich im vorhergehnden erwieſen habe.

Allein viele Philoſophen haben ſich zu den Entitäten und den allgemeinen Begriffen der Logick dergeſtalt gewöhnet, daß ſich ihr Geiſt mehr mit ihnen, als mit den beſondern und deutlicheren Begriffen beſchäftiget, welche die Phyſick liefert. Das erhellt auch unter andern daraus zur Gnüge, daß ihre Raiſonnements über Dinge in der Natur ſich lediglich auf die logiſchen Begriffe von Handlung, von Macht, und einer unendlichen Anzahl eingebildeter Entitäten ſtützen, welche ſie von den reellen nicht unterſcheiden. Da dieſe Leute nun auf ſolche Art ſehn, was ihnen beliebt, ſo bilden ſie ſich ein, daß ſie ſchärfer als andre, und ganz deutlich ſehen, die Ausdehnung ſetze noch etwas anders voraus, ſie ſey nur eine Eigenſchaft der Materie, die ihr ſogar könnte genommen werden.

Fodert man ſie indeſſen auf, dasjenige nun zu erklären, was ſie auſſer der Ausdehnung noch in der Materie zu finden glauben, ſo thun ſie es zwar auf mancherley Art; doch ſo, daß man aus dem allen leicht ſieht, daß ſie keine andre Idee haben, als die Idee eines Dinges oder einer Subſtanz im allgemeinen. Ganz deutlich kann man das gewahr werden, wenn man nur darauf Acht hat, daß dieſe Idee eines Dinges im allgemeinen keine beſondre Eigenſchaften in ſich ſchlieſſet, welche der Materie zukommen. Man nehme der Materie die Ausdehnung, ſo nimmt man ihr alle ihre eigenthümliche (proprietès) Eigenſchaften, (attributs) und alle andere von denen man es deutlich weiß, daß ſie ihr zu gehören; und wenn man ihr auch das läßt, was man ſich als ihr Weſen einbildet, würde aus ihr doch

weder der Himmel, noch die Erde, noch irgend etwas von dem entſtehn, was wir ſehen. Hingegen man nehme ihr immer das, was man ſich als ihr Weſen einbildet, man laſſe ihr aber nur die Ausdehnung, ſo werden alle die eigenthümlichen und anderen Eigenſchaften bleiben, von denen man deutlich weiß, daß ſie in dem Begrif der Materie eingeſchloſſen ſind. Denn es iſt ausgemacht, daß aus der Materie ganz allein ein Himmel, eine Erde, die ganze ſichtbare, und unzählich andere Welten entſtehn können. Alſo das Etwas, was ſie auſſer der Ausdehnung noch vorausſetzen, da es keine Eigenſchaften hat, von denen man deutlich ſieht, daß ſie ihm zukommen, oder daß ſie in dem Begrif dieſes Etwas ſchon eingeſchloſſen wären, iſt, wofern man anders der Vernunſt glaubt, nichts reelles, und kann auch nichts zur Erklärung der Wirkungen in der Natur beitragen. Sagt man, es ſey der Gegenſtand (le ſujet) und der Grund (Principium le principe) der Ausdehnung, ſo behauptet man es aufs Geratewohl, ohne daß man deutlich verſteht, was man behauptet, das iſt, ohne einen andern Begrif zu haben, als den allgemeinen und logiſchen, nemlich vom Subjekt und Principium. Man könnte ſich folglich noch ein neues Subjekt, und noch ein neues Principium von dieſem Subjekt der Ausdehnung einbilden, und ſo ins unendliche; weil ſich der Verſtand die allgemeinen Ideen des Subjekts und Principium vorſtellt, je nachdem es ihm gefällt.

Es iſt freilich ſehr wahrſcheinlich, daß man den Begrif der Materie nicht ſo ſehr würde verdunkelt haben, wenn nicht einiger Grund zu einer ſolchen Undeutlichkeit geweſen wäre; ſo wie auch ſehr viele gewiſſer theologiſchen Lehrſätze wegen, meinen Vorſtellungen ganz entgegengeſetzte Meinungen äuſſern. Wofern es dem Glauben widerſpräche —

ſo

ſo iſt freilich die Ausdehnung nicht das Weſen der Materie. Das will ich herzlich gern unterſchreiben. Ich kenne, Gott ſey Dank! zu gut die Schwäche und die Einſchränkung des menſchlichen Verſtandes; ich weiß, wie wenige Fähigkeit er beſitze, um eine unendliche Macht auszumeſſen; ich weiß, daß Gott unendlich mehr thun könne, als wir uns vorzuſtellen im Stande ſind; daß er uns die Begriffe lediglich gebe, um die Dinge zu erklären, welche durch den Lauf der Natur geſchehen, und daß er uns das übrige verberge. Ich bin alſo ſtets bereit, die Vernunft dem *) Glau-

*) Wer kennt nicht aus der Kirchengeſchichte die unzählichen Streitigkeiten, die man über die Uebereinſtimmung des Glaubens mit der Vernunft — über die Geheimniſſe als etwas, ſo über die Vernunft gienge — über die Pflicht des Chriſten, der Offenbarung zu glauben, und folglich gewiſſen Sätzen, Beifall zu geben, von denen die Vernunft keine Evidenz habe, angefangen hat — wer erſtaunt nicht über den Ungeſtüm, mit welchem ſie von beiden Seiten geführt worden ſind? wer bedauret nicht aber zugleich den Schaden, den ſie in der Philoſophie und Theologie angerichtet haben?

Hätte man nie den Glauben der Vernunft — der Philoſophie die Theologie als mit einander ſtreitende Dinge entgegen geſetzt; hätte man die Theologie mehr als Geſchichte angeſehn — und was ich vor allem zu bemerken bitte, hätte man ſich an die Schrift als der ſicherſten Quelle unſrer Erkenntnis von göttlichen Dingen gehalten, und nicht Meinungen eines Gelehrten, Ausſprüche der Concilien als Ausſprüche der Bibel verwaret, ſo würde man vielleicht nie auf den unnützen und ſchädlichen Unterſchied unter Wahrheiten der Vernunft, und Wahrheiten des Glaubens gefallen ſeyn — ſo würde man nie die Philoſophie aus der Gottesgelahrheit verbannet — nie von dem Triumph des Glaubens über die Vernunft, von der Unterwerfung derſelben unter den Glauben geredet haben.

Die Apoſtel wuſten von dieſem Unterſchiede der Philoſophie und der Religion gar nichts — die Weltweisheit, vor welcher Paulus warnete, gehöret nicht hieher — vielmehr

Glauben zu unterwerfen — nur muß man ganz andre Gründe vorbringen, als die gewöhnlichen, wenn man die eben

mehr empfehlen ſie es den Chriſten beſtändig — prüfet alles — ein jeder ſey ſeines Glaubens gewiß, — ſeid bereit zur Verantwortung gegen einen jeden, welcher Grund fordert der Hofnung welche in euch iſt.

In dem apoſtoliſchen Zeitalter, und in der erſten chriſtlichen Kirche kannte man dieſen Unterſchied und dieſe Entgegenſetzung eben ſo wenig; bis nach und nach Unwiſſenheit, Stolz und Eigenſinn die Theologie vergifteten — bis die aus ihr in die Philoſophie herübergetragene Sätze, aus beiden ein ſeltſames und unverſtändliches Chaos machten. Die Reformatores ſahen das Schädliche wohl ein — dreheten und wendeten ſich bald auf dieſe, bald auf jene Seite — ja, ſelbſt **Luther**, wenn er die **Philoſophie** verdammet, ſcheinet die ſcholaſtiſche gemeint zu haben — und der ſo groſſe als beſcheidene **Melanchton** zeigt ſo gar, wie man mit der Theologie die Philoſophie verbinden müſſe.

In neuern Zeiten haben ſich die Gegner der Religion über dieſen Unterſchied auſſerordentlich luſtig gemacht, und dadurch den Gottesgelehrten neue Gelegenheit gegeben, die **Uebereinſtimmung** der Religionslehren mit der Vernunft zu zeigen.

Einer der feinſten Köpfe, der mit einem weitausgebreiteten Verſtand, und einer auſſerordentlichen Kenntnis den ausgeſuchteſten Witz, und die vielleicht ſehr nützliche Kunſt, ſeine Meinungen verſteckt vorzutragen verband — Herr **Bayle** in ſeinem Wörterbuch unter vielerley Artikeln, in ſeiner Antwort gegen Herr **le Clerc**, und in ſeinen Briefen an einen **Provinzialen** läßt ſich hierüber weitläuftig aus — behauptet, daß in der dogmatiſchen Theologie, ſo gar in der Moral des Evangelii manche Sätze der Vernunft zuwider wären, die man aber doch glauben müſſe, weil die Offenbarung ſie ausdrücklich lehre. „C'eſt avec raiſon„ ſchreibt er, „qu'on deteſte le Pyrrhoniſme dans les ecoles de „Theologie, ou il tache de puiler des nouvelles forces qui „ne ſont que de chimerès: mais il peut avoir ſes uſages „pour obliger l'homme par le ſentiment de ſes tenebres à „implorer le ſecours d'en haut & à ſe ſoumettre à l'autorité „de la Foi.„ In der Anmerkung hierüber unter dem Artikel

eben angeführten umſtoſſen will; weil die Art und Weiſe die Geheimniſſe des Glaubens zu erklären, nicht zum Glauben

tikel *Pyrrhon* N. B. glaubt er zu beweiſen, daß manche Lehrſätze der Kirche der geſunden Vernunft widerſprächen, die man, aber demohngeachtet mit treuem Herzen glauben müſſe, eben darum, weil ſie einmal als Glaubensartikel empfohlen ſind. „Il eſt evident„ ſind ſeine Worte, „que les choſes, qui ne ſont pas differentes d'une troiſième, ne diffèrent point entre elles; c'eſt la baſe de tous nos Raiſonnemens, c'eſt ſur cela, que nous fondons tous nos Syllogismes & néanmoins la Revelation du Myſtere de la Trinité „nous aſſure, que cet Axiome eſt faux. Inventez tent de „diſtinctions, qu'il vons plaira, Vous ne montrerez jamais, „que cette Maxime ne ſoit pas dementie par ce grand Myſtere. Il eſt evident, qu'il n'y a nulle différence entre *individu*, *nature*, *perſonne*: cependant le même Myſtere nous „a convaincu que les perſonnes peuvent être multipliées ſans „que les individus & les natures ceſſent d'être uniques. Il „eſt evident, que pour faire un homme, qui ſoit reellement „& parfaitement une perſonne, il ſuffit d'unir enſemble un „corps humain & une ame raiſonnable. Cependant le Myſtere de l'Incarnation nous a apris, que cela ne ſuffit pas. „D'on il en ſuit, que ne vous ni moi ne ſaurions être certains, ſi nous ſomnes des perſonnes; car s'il étoit eſſentul a un corps humain, & à une ame raiſonnable, unis enſemble, de conſtituer une perſonne, Dieu ne pourroit jamais „faire, qu'ils ne la conſtituaſſent: il faut donc dire, que la „perſonalité leur eſt purement accidentelle. Or tout accident eſt ſéparable de ſon ſujet en pluſicurs manieres; il „eſt donc poſſible à Dieu de nous empecher par pluſieurs „moiens, d'être des perſonnes, quoique nous ſoions compoſez de corps & d'ame: & qui nous aſſurera, qu'il ne „ſe ſert pas de quelqu'un de ces moiens pour nous dépouiller de la perſonalité? eſt il oblige de nous révéler toutes „les manieres dont il diſpoſe de nous? Il eſt evident, „qu'un corps humain ne peut pas être en pluſieurs lieux „tout à la fois, & que ſa tête ne peut pas être penetrée avec „toutes ſes autres parties ſous un point indiviſible, & neanmoins le Myſtere de l'Euchariſtie uous aprent, que ces „deux choſes ſe font tous les jours: d'on il s'on ſuit que „ni vous ni moi ne ſaurions étre certains ſi nous ſommes „diſtinquez des autres hommes, & ſi nous ne ſommes pas „à l'heure qu'il eſt dans le Serrail de Conſtantinople, dans „le

ben gehöret, und weil man dieſe Geheimniſſe glaubt, ohne zu begreifen, ob man jemals die Art und Weiſe, wie ſie wirklich beſchaffen ſind, vollſtändig werde erklären können.

So

„le Canade, dans le Iapon, & dans chaque ville du monde, „ſous diverſes conditions en chaque lieu. Dieu ne faiſant „rien en vain créeroit-il pluſieurs hommes, lors qu'un ſeul „lui peut ſuffir crée en divers endroits, & revêtu de di- „verſes qualitez ſelon les lieux? Cette doctrine nous fait „perdre les veritez qui nous trouvions dans les nombres; „car on ne ſait plus ce que c'eſt que deux & trois; nous „ne ſavons ce que c'eſt qu'identité, que diverſité. Si „nous jugeons, que Jean & Pierre ſont deux hommes, ce „n'eſt qu'à cauſe que nous les voions en divers lieux, & „que l'un n'a pas tous les accidens de l'autre. Mais „par le dogme de l'Euchariſtie ce fondement de diſtin- „ction eſt tout à fait nul. Il n'y a peut être qu'une „ſeule créature dans l'Univers multipliée par la production „en divers lieux, & par la diverſité des qualitez: nous „faiſons de grandes regles d'Arithmetique, comme s'il „avoit beaucoup de choſes diſtinctes. Chimeres que tout „cela. Non ſeulement nous ne ſavons plus s'il y a „deux corps; nous ignorons même s'il y a un corps & „un eſprit: car ſi la matiere eſt penetrable il eſt clair, „que l'étendue n'eſt qu'un accident du corps, & ainſi le „corps ſelon ſon eſſence eſt une ſubſtance non étendue; „il peut donc recevoir tous les attributs, que l'on con- „çoit dans l'eſprit, l'*entendement*, la *volonté*, les *paſſions* „les ſenſations; il n'y a donc plus de regle qui nous „faſſe diſcerner ſi une ſubſtance eſt ſpirituelle de ſa natu- „re, ou ſi elle eſt corporelle. Il eſt evident, que les „modes d'une ſubſtance ne peuvent point ſubſiſter ſans „la ſubſtance, qu'elles modifient; & neanmoins le My- „ſtere de la Transſubſtantiation nous a fait ſavoir, que „cela eſt faux. Cela confond toutes nos idées: il n'y a „plus de moien de definir la ſubſtance; car ſi l'accident „peut ſubſiſter ſans aucun ſujet, la ſubſtance à ſon tour „pourra ſubſiſter dépendemment d'une autre ſubſtance à „la maniére des accidens: l'eſprit pourra ſubſiſter à la „maniere des corps, comme dans l'Euchariſtie la matiere „exiſte à la maniere les eſprits; ceux ci pourront être „impenetrables, comme la matiere eſt la penétrable. Or, „ſi en paſſant des ténebres du paganiſme à la lumiere de „l'Evan-

So glaubt man, zum Beiſpiel, das Geheimnis der Dreyeinigkeit, ob es gleich der menſchliche Verſtand nicht begreifen kann. Aber deshalb glaubt man doch, daß zwey von einem dritten nicht verſchiedene Dinge auch untereinander nicht verſchieden ſind, ob gleich dieſer Satz jenes Geheimnis umzuſtoſſen ſcheint. Man iſt nemlich völlig überzeugt, daß man ſeinen Verſtand nur bey Gegenſtänden gebrauchen dürfe, welche ſeiner Fähigkeit angemeſſen ſind, daß man die Geheimniſſe nicht ſo genau und mit unverwandtem Auge des Nachdenkens anſehn müſſe, aus Furcht, von ihnen verblendet zu werden, nach der Erinnerung des heiligen Geiſtes; wer die Majeſtät Gottes erforſchen will, den wird ſein Glanz verblenden.

Wollte man aber, um gewiſſen Köpfen ein Genüge zu leiſten, es für ſchicklich halten, daß ich die Uebereinſtimmung der Meinung von der Materie mit dem, was der Glaube von der Transſubſtantiation *) lehret, zeigte, ſo könn-

„l'Evangile, nous avons apris la fauſſeté de tant de notions évidentes, & de tant de definitions certaines, que „ſera-ce quand nous paſſerons des obſcuritez de cette vie „à la gloire du paradis? Profitons de la temérite avec la„quelle ceux qui vivoient avant l'Evangile nous ont affirmè comme veritables certaines doctrines évidentes, dont „les Myſteres de notre Théologie nous ont révelé la fauſſeté. — Ich will nur hier aufhören, da ich ſchon vielleicht zu viel abgeſchrieben habe. Ich möchte dieſe ganze Paſſage nicht gern aus ihrem Zuſammenhang reiſſen, weil ſie zu wahr und richtig iſt. Ich werde noch mehr Gelegenheit haben, hierüber meine Meinung zu äuſſern.

Anm. des Ueberſ.

*) Hiebey erinnere ich, daß man Dinge, die der Vernunft und aller Erfahrung widerſprechen, unter das Joch des Glaubens bringt. Bey der Transſubſtantiation behauptet man, das Brodt werde in Leib Chriſti, und der Wein in das Blut Chriſti verwandelt: wenn man doch bedächte, daß

könnte ich es vielleicht auf eine deutliche und vollſtändige Art thun, welche den Entſcheidungen der Kirche, nicht im geringſten anſtößig ſeyn würde. Ich glaube aber, daß mich die Abſicht dieſes Werkes gänzlich davon losſpricht.

Ueberdem iſt es merkwürdig, daß die Väter von dem Geheimnis der Dreyeinigkeit beinahe immer als von einem unbegreiflichen reden; daß ſie zur Erklärung deſſelben ſich keinesweges der Philoſophie bedienen — daß ſie gröſtentheils Vergleichungen wählen, welche eben nicht die gröſte Genauigkeit verrathen, die geſchickter ſind, dieſen Lehrſatz ins Licht

daß ſo wohl im verwandelten Brodt als Wein der Geſchmack und Geruch noch vorhanden wären, welches accidentia, wie können dieſe ohne Subjekt ſeyn, und Chriſtus iſt es gewiß nicht — wie man noch zugeſteht. Ich weiß wohl, daß man dargegen ſetzt, dieſes wären *accidentia abſoluta.* Allein was iſt ein accidens? iſt nicht ſein Weſen, daß es nicht ohne ein anderes ſondern in einem andern exiſtiret? wie kann man behaupten, es giebt ein accidens ohne Subjekt, das iſt ein accidens abſolutum? Das würde ein accidens ſeyn, auch nicht, das erſte, wie man annimmt, das letzte, daß man ſagt, es iſt ohne Subjekt, dadurch benimmt man ihm ſeyn Weſen, folglich würde es ein accidens ſeyn auch nicht, dadurch entſteht ein Widerſpruch — will man ſagen Gottes Allmacht vermag viel, ſo wiſſe man, daß ſie ſich nur über das Mögliche nicht über das Unmögliche erſtrecke, einer Sache ohne ihr Weſen das Daſeyn zu geben iſt unmöglich. Eben fällt mir ein daß ein gewiſſer Ordensgeiſtlicher, der nichts vom Wein vertragen konnte, (eine ſehr ſeltene Erſcheinung!) ſich eine ganze Kanne Wein conſecrirct, um zu verſuchen, ob er ihn betrunken mache. Kaum war er im Leibe, ſo zeigten ſich bey dem guten Prieſter ſchon die Folgen, das Oberſtübgen war ihm dadurch ſo eingenommen, daß er von ſich nichts wuſte, und andere ſo gut als ein Harlequin unterhielt. Was hat dieſe Wirkung vorgebracht? Wein iſt ja nicht mehr da' geweſen, denn nach den katholiſchen Grundſätzen kann auch der gottloſeſte Prieſter conſecriren. Ich habe dieſes nicht vom hören ſagen, ſondern als Augenzeuge niedergeſchrieben.

Anm. des Ueberſ.

Licht zu ſetzen, als eine Erklärung davon zu geben, welche den Verſtand befriedigte – daß folglich nur denjenigen eine Tradition nützlich ſey – welche über dies Geheimnis nicht philoſophiren, ſondern ihre Vernunſt dem Glauben unterwerfen, und ſich in ſchwere, ſpitzfindige, und unnütze Fragen nicht einlaſſen.

Es wäre alſo ſehr unrecht, von den Philoſophen eine deutliche und leichte Erklärung der Art und Weiſe, wie der Körper Chriſti im Abendmal gegenwärtig ſey, zu verlangen. Das hieſſe von ihnen fodern, daß ſie Neuerungen in der Theologie machen ſollten. Wären nun die Philoſophen unbehutſam genug, auf dieſe Frage zu antworten, ſo ſcheint es ihnen unvermeidlich zu ſeyn, daß ſie entweder ihrer Philoſophie, oder ihrer Theologie das Urtheil der Verdammung ſprechen müßten. Wären ihre Erklärungen dunkel, ſo würde man die Grundſätze ihrer Philoſophie mit Recht verachten; wäre aber ihre Antwort leicht und deutlich, ſo würde man ſich für die Neuerungen ihrer Theologie mit Grunde fürchten, ob ſie gleich dem Lehrſatze von der Transſubſtantiation vollkommen angemeſſen wäre.

Da alſo die Neuheit *) in theologiſchen Sachen ein Kennzeichen des Irthums iſt – da man Meinungen blos deh-

*) Der von dem Verfaſſer vermuthlich aus Politick hingeworfne Satz — die Neuheit in der Theologie iſt ein Kennzeichen des Irthums — iſt an ſich falſch. Wenn der menſchliche Verſtand in der Unterſuchung der Wahrheit nicht ſtufenweiſe gienge; wenn er in ſeinen Bemühungen nur bis zu einem gewiſſen Punkt, und darüber nicht weiter kommen könnte; wenn endlich die verfloſſene Jahrhunderte den Stillſtand des Verſtandes auf dieſem Punkt erlebt hätten; ſo wäre freilich das Neue ein Kennzeichen des Irthums — wie in allen Wiſſenſchaften; ſo auch in der Theologie. Ohne weiter von mir Beweis zu fordern, wird nun aber ein jeder denkender Kopf es wiſ

deshalb mit allem Recht verwirft, weil ſie neu, und in der Tradition nicht gegründet ſind; ſo darf man es auch ohne ſehr dringende Gründe nicht unternehmen, von den Dingen, welche die Väter und die Concilia nicht genau erkläret haben, leichte und verſtändliche Erklärungen geben zu wollen: und es iſt genug, den Lehrſatz von der Transſubſtantiation zu glauben, ohne davon eine Erklärung geben zu können. Denn das hieſſe nur neuen Saamen zu Streitigkeiten und Zänkereien ausſtreuen, deren es doch ſchon mehr, als zu viel giebt; und die Feinde des Glaubens würden boshaft genug ſeyn, um ihre Gegner mit ihren eigenen Waffen zu beſtreiten.

Es

wiſſen, daß alle Erkenntnis ſtufenweiſe gehe — und, daß wenn der ſterbliche Jahrtauſende lebte, und Jahrtauſende im Denken vorwärts gienge, er doch nicht das *non plus vltra* erreichen würde. Das Alte und das **Neue** ſind alſo ſo wenig Kennzeichen des **Wahren**, als ſie es vom **Irthum** ſind. Ich weiß überdem nicht, ob die Theologie vom **ſechſten** bis zum **ſechzehnden** Jahrhundert, oder die Theologie nach der Reformation mehr das Gepräge der Wahrheit habe? **Ferner**; ob wir nicht in dieſem **achtzehnden Jahrhundert** ohnſtreitig in der Gottesgelahrtheit weiter gekommen ſind, als unſre Vorfahren in dem Anfang bis zu Ende des **ſiebenzehnden**? mir ſcheint alſo der Satz **das Neue iſt ein Kennzeichen des Irthums** am allerwenigſten auf die Theologie anwendbar.

Wer es ſo gern bey dem Alten überall läßt, dem kann man dieſes Kennzeichen empfehlen — und ſollte nicht die Zahl der Freunde des theologiſchen **grauen Alterthums** ſehr groß ſeyn? Jedoch wird auch auf der andern Seite der unpartheyiſche Unterſucher des **Wahren**, das Heer theologiſcher **Neulinge** unmöglich mit Gleichgültigkeit anſehn können, die, ohne daß ſie die geringſte Fähigkeit zum Unterſuchen haben, mit unverſchämter Dreuſtigkeit Meinungen in die Welt hineinſchleudern, welche der leichtſinnige Nachbeter herzlich gern aufraffet, um auch neu zu ſeyn. Wenn die Wahrheit überhaupt Hochachtung verdient — ſo ſchätze man ſie, ſie ſey alt, oder ſie ſey neu.

Anm. des Ueberſ.

Es ſind auch keine Streitigkeiten unnützer, und gefährlicher, als die, ſo man über gewiſſe Erklärungen in der Theologie erhebt. Sie ſind um ſo viel furchtbarer, da ſelbſt Männer von bewährter Frömmigkeit oft das Recht zu haben ſich einbilden, das Band der Liebe mit denen zu zerreiſſen, welche mit ihnen nicht gleicher Meinung *) ſind. Davon hat man mir zu viel Erfahrungen gemacht. Die Urſache ſolcher Bemerkungen liegt auch eben nicht ſo ſehr verborgen. Es iſt alſo weit beſſer und ſichrer, von Dingen, die man ohnedem mit keiner Evidenz kennet, und die andere nicht begreifen mögen, lieber gar nicht zu reden.

Nur müſſen dergleichen unverſtändliche und ungewiſſe Erklärungen der Geheimniſſe im Glauben, denen wir unſern Beifall zu geben keinesweges verbunden ſind, nicht zu Regeln und Grundſätzen dienen, nach denen wir in der Philoſophie, wo nur allein die Evidenz überreden ſoll, urtheilen wollten. Eben ſo wenig werden wir die klaren und deutlichen Begriffe der Ausdehnung, der Figur, und der lokalen Bewegung, mit den allgemeinen und dunklen Ideen eines Principiums, oder des Gegenſtandes (ſujet), der Ausdehnung, der Form, der Quiddität, der reellen Beſchaffenheiten, und aller der Bewegungen der Ge-

*) Wir Menſchen ſind als Spiegel zu betrachten, dieſe ſtellen nach der Art ihrer Zubereitung den Gegenſtand bald lang, bald breit, bald auf eine andere Art vor: eben alſo, nach dem unſer Verſtand in der Jugend iſt bearbeitet und ausgeſpoliret worden, nach dem ſelbſt die Beſchaffenheit unſers Körpers iſt, nach dem begreifen wir die Dinge, nach dem urtheilen wir. Hier finden wir bey uns in den mehreſten Fällen die Quelle der Verſchiedenheit der Meinungen. O würde man doch dieſe recht kennen! — Gewiß wir hätten eine neue Epoche nicht weit.

Anm. des Ueberſ.

Generation, Corruption, Alteration und noch mehrerer ihnen ähnlicher von der lokalen Bewegung aber ſehr verſchiedener Dinge vertäuſchen dürfen. Reelle Ideen helfen zu einer gründlichen Wiſſenſchaft. Die allgemeinen aber, und aus der Logick entlehnten geben eine trockene, ſuperficielle, und zu weit ausgedehnte Wiſſenſchaft. Nützlicher iſt es dem zu folge, mit der nöthigen Aufmerkſamkeit dieſe deutliche und beſondre Begriffe von den Dingen in Erwägung zu ziehn, aus ihnen ihre Eigenſchaften kennen zu lernen, und auf ſolche Art die Natur zu ſtudiren, als ſich in Chimären zu verlieren, die nur in dem Kopfe der Philoſophen, und ſonſt nirgends exiſtiren.

Die Wahrheit, daß die Seele geiſtig und unſterblich ſey, iſt der Religion und Moral *) weſentlich; daher

*) Es iſt auſſerordentlich ſchwer, zu beſtimmen, welche Lehren der Religion weſentlich ſind. Man hat theils ſo lange Zeit Theologie und Religion mit einander vermiſcht, und folglich die Lehrſätze jener auch zu weſentlichen Lehren dieſer gemacht, und ſo iſt bekanntermaſſen eine ungeheure Menge von Glaubenslehren entſtanden; theils hat man das Wort weſentlich in ſeiner eigentlichen Bedeutung zu brauchen vergeſſen; und ſo rechnet nun der eine Theologe dieſe, der andere jene Lehre unter die weſentlichen. Ich ſollte denken, eine Lehre, ohne der die Religion nicht beſtehn könnte, wäre allein eine weſentliche. Wer alſo die Bibel ſtudirt hat, der wird am allerſicherſten die weſentlichen Lehren von den auſſerweſentlichen unterſcheiden können. Das Neue Teſtament breitet über die Lehre von der Unſterblichkeit der Seele nicht nur das helleſte Licht aus, ſondern führet auch beſtändig auf jenes Leben, als dem Hauptentzweck unſrer Handlungen. Für Chriſten iſt ſie folglich auch in der Moral weſentlich. Daraus folgt indeſſen lange nicht, daß nicht rechtſchafne Naturaliſten auch moraliſch leben können, wenn ſie gleich dies Leben für das einzige halten.

Anm. des Ueberſ.

her auch das letzte *) Concilium in Latran den Philoſophen das Geſetz auflegte, ſie zu lehren, und die Gründe derer, welche ſie beſtreiten, zuwiderlegen. Setzt man nun voraus, das Weſen der Materie beſtehe nicht in der Ausdehnung in die Länge, Breite und Dicke, ſondern in etwas anders, was man aber nicht kenne; wie wollte man dann einen Freigeiſt widerlegen, der mit ſinnlichen und wahrſcheinlichen Gründen es vertheidigt, und zu beweiſen gedenket, daß die Materie **), aus der das Gehirn zuſammengeſetzt ſey, denke, urtheile, wolle, beſchlieſſe, entſcheide? Kann man es wohl erweiſen, daß ein Ding, welches man gar nicht kennet, dieſe oder jene Eigenſchaft nicht habe? und denjenigen ſeines Irthums überführen, der es weiß,

*) Averroes war der Stifter einer Sekte in Italien, welche auſſer andern Meinungen, die Seele nach der Philoſophie für ſterblich, nach der chriſtlichen Religion aber für unſterblich hielt. Leo X. in der lateranoenſiſchen Kirchenverſammlung verdammte in einer beſondern Bulle dieſen Unterſchied, und gab das Geſetz, die Schwierigkeiten zu heben, welche die Theologie und Philoſophie in einen Streit untereinander verwickelten.

Anm. des Ueberſ.

„Siehe meine Vertheidigung gegen die Anſchuldigungen des „Herrn Louis de la Ville. Sie iſt am Ende der Ab„handlung über die Natur und Gnade gedruckt. Man „kann auch die Unterhaltungen über die Metaphyſick und Re„ligion nachſehn, die 13te von Nummer 10 bis ans Ende.

Anm. des Verf.

**) Wir haben, ſagt Herr Locke in ſeinem Verſuch, von der Materie und vom Denken Begriffe, aber, wir werden vielleicht niemals im Stande ſeyn, zu wiſſen, ob ein blos materialiſches Weſen denke oder nicht. Und daher iſt es eben ſo höchſt nothwendig nicht, ſich auf dieſe, oder die andere Seite zu ſchlagen, wie einige der gar zu groſſen Eiferer die ſich für oder wider das unmaterialiſche Weſen der Seele erklären, die Leute haben bereden wollen.

Anm. des Ueberſ.

daß, wenn das Gehirn verwundet iſt, man entweder gar nicht, oder doch unrichtig denke?

Noch mehr; da die Väter, und beſonders Auguſtin beſtändig behauptet haben, das Weſen der Materie beſtehe in der Ausdehnung; kein Menſch werde es auch jemals deutlich begreifen, daß ein organiſirter Körper, wie der Körper Jeſu Chriſti war, in einen mathematiſchen Punkt könne gebracht werden. Ich ſage in einen mathematiſchen, nicht in einen phyſiſchen Punkt: denn ſehr deutlich läßt es ſich begreifen, daß Gott in die Ausdehnung, eines Sandkornes, (denn dieſe Ausdehnung iſt bis ins unendliche theilbar) tauſend Millionen organiſirter Körper zurückbringen könne, — glaubt man denn da noch, der Lehre von der Transſubſtantiation gewogen, und im Stande ſeyn zu können, die Ketzer dadurch zum wahren Glauben zurückzuführen, daß man behauptet, der Körper Jeſu Chriſti ſey ohne alle Ausdehnung im Abendmal gegenwärtig? Wenn es alſo noch nicht ausgemacht iſt, daß ſich Auguſtin in ſeiner Behauptung irre, da er ſagt, man nehme dem Körper die Ausdehnung, und man wird ihn vernichtigen: muß man alsdann nicht vielmehr befürchten, eben dadurch jenes Dogma der Kirche über den Haufen zuſtoſſen?

So wollen wir dann die Lehrſätze glauben, die die Kirche entſchieden hat; denn ſie iſt untrüglich; über die Erklärungen hingegen, welche ſie darüber giebt, wollen wir unſeres Urtheils uns gerne enthalten.

Neun-

Neuntes Hauptſtück.

I. Die letzte allgemeine Urſache unſrer Irthümer. II. Die Begriffe von den Dingen ſind nicht immer der Seele gegenwärtig, ſo bald wir es wünſchen. III. Ein jeder endlicher Geiſt iſt dem Irthum ausgeſetzt — die Urſache, warum er es iſt. IV. Man glaube nicht, daß auſſer den Körpern und Geiſtern es keine erſchafne Dinge mehr gebe, oder daß Gott ein ſolcher Geiſt ſey, wie wir uns die Geiſter vorſtellen.

I. Die letzte allgemeine Urſache unſrer Irthümer *).

Bis dahin haben wir von den Irthümern geredet, denen man ihre gelegentlichen Urſachen in der Natur des reinen Verſtandes, oder der Seele an und vor ſich betrachtet - und in der Natur der Ideen, das iſt, in der Art und Weiſe, wie die Seele die Gegenſtände von auſſen ſich vorſtellet, anweiſen kann. Nur noch eine Urſache bleibt übrig, welche man die allgemeinſte aller unſrer Irthümer nennen kann, weil ſich nemlich kein einziger Irthum gedenken läßt, der von ihr nicht einigermaſſen abzuleiten wäre — und das iſt dieſe - das Nichts hat keine Idee, die es vorſtellet; folglich iſt die Seele ſehr geneigt zu glauben, daß Dinge, von der ſie keine Idee hat, nun auch nicht exiſtiren.

Die allgemeine Quelle unſrer Irthümer beſteht ganz entſchieden darinnen, daß unſere Urtheile mehr Ausdehnung haben, als unſre Vorſtellungen. Denn, wenn wir einen Gegenſtand betrachten, ſo beſchauen wir ihn gemeiniglich

*) Der allgemeinſte Grund der Irthümer iſt gewiß unſere Endlichkeit.

Anm. des Ueberſ.

nur von einer Seite; wir begnügen uns nicht nur, über die Seite, die wir betrachtet haben, zu urtheilen, ſondern wir unternehmen es, über den ganzen Gegenſtand zu urtheilen. So müſſen wir uns demnach ofte irren, weil ein Ding, wenn es auch auf der einen von uns betrachteten Seite wahr iſt, doch gewönlichermaſſen auf der andern ſich falſch befindet, und weil das, was wir für wahr halten, blos wahrſcheinlich iſt. Nun iſt es gewiß, daß wir nicht ſo ſchlechterdings über Dinge urtheilen würden, wie wir doch thun, wenn wir nicht alle ihre Seiten betrachtet zu haben glaubten, oder, wenn wir nicht vorausſetzten, daß ſie alle derjenigen gleich wären, auf die wir unſere Unterſuchung wandten. Die allgemeine Urſache unſrer Irthümer beſteht alſo darinnen; daß, da wir von den andern Seiten unſres Gegenſtandes, oder von ihrer Verſchiedenheit von dem Gegenſtand, keinen Begrif haben, der unſrem Geiſte gegenwärtig iſt – wir nun glauben, dieſe andre Seiten wären gar nicht da, oder, daß wir wenigſtens vorausſetzen, ſie hätten eben keine beſondere Verſchiedenheit.

Dieſe Handlungsweiſe ſcheinet uns vernünftig genug zu ſeyn. Denn, da das Nichts dem Geiſte keinen Begrif eindrückt; ſo glaubt man es wirklich nicht ohne alle Urſache, daß Dinge, die in der Seele keinen Begrif zurück laſſen, zu der Zeit, da man ſie unterſuchet, dem Nichts gleichen. In dieſer Meinung werden wir auſſer dem noch durch die aus einer Art von Inſtinkt entſtandenen Ueberzeugung beſtärket, daß die Begriffe gleichſam Schulden wären, welche die Dinge in der Welt unſrer Natur abtragen, daß ſie folglich der Seele einen ſo unbedingten Gehorſam leiſten, daß ſie ſich ihr darſtellen, ſo oft ſie es wünſcht.

Die Begriffe von den Dingen ſind der Seele nicht immer gegenwärtig, wenn ſie es wünſchet.

Wollten wir indeſſen auf den gegenwärtigen Zuſtand unſrer Natur nur einige Rückſicht nehmen, wir würden ganz gewiß nicht ſo leicht glauben, daß wir alle Begriffe von den Dingen erhielten, ſo bald wir es wünſchten. Seit der Sünde iſt der Menſch, ſo zu reden, nur Fleiſch und Blut. Der geringſte Eindruck ſeiner Sinne und Leidenſchaften zerreiſſet die ſtrengſte Aufmerkſamkeit der Seele; der Umlauf der Lebensgeiſter, und des Blutes ziehet ihn mit ſich fort, und ſtößt ihn unaufhörlich auf ſinnliche Gegenſtände. Oft wagt er es vergeblich, dieſem Strom, der ihn mit Gewalt dahin reißt, ſich zu widerſetzen; nur ſelten denket er darauf, ihm zuwiderſtehn. Denn ſeiner Fluth zu folgen, gewährt zu viel Vergnügen – ſich ihm zu widerſetzen ermüdet zu empfindlich. Alsbald wird daher der Geiſt ohnmächtig und entkräftet, wenn er nur einige Mühe darauf gewandt hat, die Wahrheit zu ſuchen und in ſie tiefer einzudringen. Mithin iſt ganz falſch, daß in dem Zuſtand, in dem wir uns itzt befinden, die Begriffe der Dinge ſogleich gegenwärtig wären, als wir es wünſchen, und als wir ihnen nachſpüren wollen. Nie müſſen wir alſo daraus, daß wir keine Begriffe von Dingen haben, urtheilen, daß ſie nun auch gar nicht da wären.

III. Ein jeder endlicher Geiſt iſt dem Irthum unterworfen.

Wenn wir aber auch dem Menſchen, die uneingeſchränkteſte Herrſchaft über ſeine Seele und über ſeine Begriffe einräumten, er würde vermöge ſeiner Natur doch

ganz nothwendig dem Irthum unterworfen bleiben. Der menſchliche Geiſt iſt eingeſchränkt, und ein jeder eingeſchränkter Geiſt iſt ſeiner Natur nach dem Irthum ausgeſetzt. Der Grund davon iſt der: die unbeträchtlichſten, kleinſten Dinge haben untereinander unendliche Verhältniſſe, dieſe zu begreifen, wird ein unendlicher Verſtand erfordert. Da alſo ein eingeſchränkter Geiſt bey aller der Mühe, die er ſich giebt, dieſe Verhältniſſe weder zuſammenfaſſen, noch begreifen kann, ſo iſt er folglich zu glauben ſehr geneigt, daß die, welche er nicht gewahr wird, auch nicht exiſtiren, beſonders, wenn er, wie es ſich oft zuträgt, ſeine Schwäche und Einſchränkung vergißt. Dieſe Einſchränkung alſo ſchließt bereits die Fähigkeit in ſich, in Irthum zu gerathen.

Wollte indeſſen der Menſch, ſelbſt in dieſem Zuſtand der Schwäche und des Verderbens, in dem er einmal ſich befindet, nur rechtmäßigen Gebrauch von ſeiner Freiheit machen, er würde ſich niemals ganz irren. Darum iſt auch das Tadeln gerecht, und die Strafe wohl verdient, die er ausſteht, wenn er in den Irthum fället; denn um ihn zu verhüten, iſt es ſchon zureichend, lediglich über das, was man ſieht, zu urtheilen, nie aber vollſtändige Urtheile fällen zu wollen; es müſten dann Gegenſtände ſeyn, von denen man mit Zuverſicht weiß, man habe ſie nach allen ihren Seiten unterſucht – und das kann der Menſch wiſſen. Allein – er liebt es mehr, ſich unter dem Irthum zu demüthigen, als den Geſetzen der Wahrheit zu gehorchen – er will entſcheiden, und ſcheuet doch Mühe, und Unterſuchung. Man verwundre ſich alſo gar nicht, wenn er in eine unendliche Anzahl von Irthümer geräth, und oft ganz ungewiſſe Urtheile fället.

IV.

IV. Man glaube nicht, daß es auſſer den Körpern und Geiſtern keine andre Geſchöpfe gebe – oder daß Gott ein ſolcher Geiſt ſey, wie wir uns die Geiſter vorſtellen.

Die Menſchen haben, zum Beiſpiel, keine andre Begriffe von einer Subſtanz, als die Begriffe einer Seele und eines Körpers, das iſt, einer Subſtanz, welche denkt, und einer, welche ausgedehnt iſt. Daher glauben ſie den Schluß machen zu können: alles, was wirklich iſt, ſey entweder Körper oder Geiſt. Ich will nun freilich nicht behaupten, daß es eine Subſtanz gebe, die weder ein Körper noch ein Geiſt ſey: denn es läßt ſich nicht mit Gewißheit beſtimmen, daß Dinge exiſtiren, wenn man von ihnen keine Kenntnis hat; weil es ſcheint, Gott, der keines ſeiner Werke verbirgt, würde uns ſonſt auch davon einige Begriffe gegeben haben. Indeſſen kann man, meiner Meinung nach, was die Anzahl der verſchiedenen Arten von Gott geſchafner Weſen betrift, durch die Begriffe, die man von ihnen hat, nichts feſt ſetzen: weil es doch an und vor ſich möglich iſt, daß Gott ſeine Gründe habe, ſie uns zu verheelen, wenn es auch nur der eine wäre, daß dergleichen Weſen auf uns keine Beziehung hätten. Dann wäre es unnütz, ſie zu kennen. So hat uns Gott keine ſo ſcharfe Augen gegeben, um die Zähne einer Reitlaus zu zählen; weil es auf die Erhaltung unſers Körpers keinen vortheilhaften Einfluß hätte, ein ſo durchdringendes Geſicht zu haben.

Ob nun aber gleich das Urtheil, daß alle Weſen Geiſter oder Körper ſind, eine Uebereilung verriethe: ſo iſt es doch auch auf der andern Seite ganz ungereimt, wenn ſich die Philoſophen zur Erklärung der Wirkungen in der Natur noch andrer Ideen bedienen, als derer, die vom

Denken, oder von der Ausdehnung abhängen; denn dieſe ſind unter allen, die wir haben, die deutlichſten und ſpecielleſten.

Nichts iſt wohl abgeſchmackter, als blos nach logiſchen Begriffen eine unendliche Anzahl von Weſen ſich einzubilden – ihnen unendlich viele Eigenſchaften einzuräumen – und ſo ganz unverſtändliche Dinge durch andre erklären zu wollen, die man nicht nur nicht verſteht, ſondern, die man nicht einmal begreifen kann. Das wäre eben ſo viel, als wenn zwey Blinde ſich untereinander von Farben unterreden, allerley Behauptungen feſtſetzen, und zu dem Ende ſich der Definitionen aus der Philoſophie bedienen wollten, um aus ihnen mancherley Conkluſionen zu ziehen. Wie dieſe Blinde über die Farben nur ſpashafte und lächerliche Raiſonnements anſtellen würden, welche ſie bey dem Mangel deutlicher Ideen von ihnen lediglich auf die allgemeine und logiſche aufbauen könnten: ſo würde es auch den Urtheilen der Philoſophen über die Wirkungen der Natur allemal an Gründlichkeit fehlen, ſo lange ſie blos die allgemeinen und logiſchen Begriffe von Handlung (actus), von Macht (potentia), von Ding (ens), von einer Grundquelle (principium), von Urſach (cauſa), von Geſtalt (forma), von der Beſchaffenheit (qualitas), und andre dieſen ähnliche wählen. Es iſt ſchlechterdings nothwendig, daß ſie ſich ganz allein an den deutlichen Begriffen des Denkens und der Ausdehnung, oder an denen feſthalten, die in jenen gegründet ſind, oder die man doch aus ihnen herleiten kann. Ohne Anſchauung der deutlichen Begriffe die Natur kennen zu wollen, wäre vergebliche Hofnung; und es iſt beſſer, lieber gar nicht ihr nach zu ſpüren, als ſich mit Chimären zu behelfen.

Nur

Nur hüte man ſich vor der gewiſſen Behauptung, daß es nur allein Geiſter und Körper gebe, denkende und ausgedehnte Weſen. Man kann ſich darinn irren. Denn, ob dieſe gleich zur Erklärung der Natur zureichend ſind, und man dem zufolge, ohne Beſorgnis eines Irthums den Schluß machen kann, daß die natürlichen Dinge, von denen wir einige Kenntnis haben, entweder in der Ausdehnung oder in dem Gedanken gegründet ſind; ſo iſt doch immer die Möglichkeit da, daß es noch andere gebe, von denen wir ſo wenig eine Idee haben, als wir ihre Wirkungen ſehen.

Es bleibt alſo ein unbedachtſames und voreiliges Urtheil, es als eine ausgemachte Sache auszugeben, daß alle Subſtanzen entweder ein Körper, oder ein Geiſt ſeyn — eben ſo unüberlegt iſt die Concluſion, blos durch das Licht der Vernunft behaupten zu wollen, daß Gott ein Geiſt ſey. Da wir nach ſeinem Bild, und ihm ähnlich erſchaffen ſind, da die heilige Schrift an vielen Orten lehret, Gott ſey ein Geiſt; ſo müſſen wir es glauben, und ihn ſo nennen. Nur kann die Vernunft allein darüber keine Gewähre leiſten. Sie ſagt uns nichts, als folgendes: Gott iſt ein unendlich vollkommnes Weſen, weit eher ein Geiſt als ein Körper — weil unſre Seele vollkommner iſt, als unſer Körper. Sie beweiſet aber keinesweges, daß es nicht auſſer unſern Seelen noch vollkommnere, und über ſie weit mehr erhabenere Geiſter gebe, als es unſre Seelen über den Körper ſind.

Alſo vorausgeſetzt, daß es ſolche Weſen gebe, wie es denn aus dem Grund, daß Gott dergleichen habe ſchaffen können, unläugbar erhellet; ſo iſt es auch gewiß entſchieden, daß dieſe Gott ähnlicher ſeyn müſſen, als uns. Aus

eben

eben dem Grunde erhellt, Gott müſſe eher ihre Vollkommenheiten beſitzen, als die unſrigen, die mit den ihrigen verglichen nur Unvollkommenheiten ſeyn würden. Daher wollen wir uns auch vor dem übereilten Schluß hüten, das Wort Geiſt, deſſen wir uns bedienen, wenn wir anzeigen wollen, was Gott, und was wir ſind, ſey gleich bedeutend (univoque) und drücke, wo nicht völlig dieſelben, doch ähnliche Dinge aus. Gott iſt ein Geiſt – er denkt – er will: nur wollen wir ihn nicht als einen Menſchen uns vorſtellen. Er denkt und er will nicht ſo, wie wir denken – wie wir wollen – Gott iſt über die erſchafnen Geiſter weit erhabener, als dieſe es über die Körper ſind – man muß alſo ihn nicht ſo wohl deshalb einen Geiſt nennen, um poſitiv damit zu entſcheiden, was er ſey – als vielmehr, um damit auszudrücken, er ſey nicht Materie. Er iſt ein unendlich vollkommnes Weſen – daran wird keiner zweifeln. Wie wir uns aber mit den Anthropomorphiten nicht einbilden dürfen, er habe eine menſchliche Figur, ob ſie gleich weit vollkommner ſeyn würde, als die unſrige, wenn wir ihn auch als körperlich gedächten; ſo müſſen wir auch nicht glauben, daß der Geiſt Gottes menſchliche Gedanken habe, oder dem unſrigen ähnlich ſey, weil wir, auſſer unſerm Geiſt nichts, was vollkommner wäre als er, kennen. Das wollen wir vielmehr als glaubwürdig halten; daß, wie er alle Vollkommenheiten der Materie in ſich enthält, ohne materiel zu ſeyn; (denn es bleibt doch gewiß, daß die Materie auf irgend eine Vollkommenheit in Gott Beziehung hat) auch alle Vollkommenheiten der geſchafnen Geiſter ſich in Gott befinden, ohne daß er auf die Art ein Geiſt ſey, wie wir uns Geiſter gedenken; daß ſein wahrer Name ſey, **der da iſt** – das heißt – ein Ding ohne Einſchränkung – ein alles ſeyendes Ding – ein unendlich und allgemeines Ding –

Zehn=

Zehntes Hauptſtück.

Beiſpiele von mancherley Irthümern in der Naturlehre, in die man blos deshalb geräth, weil man vorausſetzt, daß Dinge, die doch ihrer Natur, ihren Beſchaffenheiten, ihrer Ausdehnung, ihrer Dauer, und ihrer Proportion nach verſchieden ſind, in allen dieſen Stücken ſich gleich ſeyn ſollen.

Im vorigen Hauptſtück habe ich die Uebereilung der Menſchen in dem Urtheil, daß die Dinge in der Welt, nur von einer doppelten Gattung, entweder Geiſter oder Körper wären, dargethan. In denen, die nun folgen, will ich zeigen, daß es nicht nur übereilt, ſondern auch falſch, und eine Quelle unzählicher Irthümer ſey, wenn ſie die Verſchiedenheit der Dinge in ihren Verhältniſſen, und in der Art und Weiſe ihres Seyns deshalb nicht zugeben wollen, weil ſie von ihnen keinen Begrif haben.

Der Geiſt des Menſchen bekümmert ſich blos um die Verhältniſſe und die Beziehungen der Dinge. Zuerſt um diejenigen, in welchen die Gegenſtände, ſo er betrachtet mit ihm – und dann um die, in denen ſie untereinander ſtehen. Denn ſein Wohlſein und die Wahrheit iſt der höchſte Entzweck ſeiner Unterſuchung. Um ſein Glück zu finden, unterſuchet er es theils durch Hülfe der Vernunft, theils durch den Geſchmack oder ihr Empfindnis, ſorgfältig, ob die Dinge einige Beziehung oder Uebereinſtimmung mit ihm haben. Bey dem Forſchen nach Wahrheit bekümmert er ſich darum, ob die Gegenſtände einiges Verhältnis der Gleichheit oder Aehnlichkeit untereinander

ſelbſt haben – oder welches nun ganz genau die ihrer Ungleichheit gleiche Gröſſe ſey. Nur darum kann etwas das Glück eines Geiſtes ausmachen, weil es ſich für ihn paſſet, und ihm angemeſſen iſt – und die Wahrheit wird lediglich durch das Verhältnis der Gleichheit, oder der Aehnlichkeit zur Wahrheit, die ſich zwiſchen zwey oder mehrern Dingen findet: es ſey nun zwiſchen zwey oder mehrern Gegenſtänden, als zwiſchen der Elle und der Leinwand, weil zwiſchen beiden eine Gleichheit ſtatt findet: oder zwiſchen zwey und mehrern Ideen, als zwiſchen den zwey Begriffen Drey und Drey – und Sechs – denn drey und drey machen ſechſe, weil zwiſchen dem Begrif drey und drey, und dem Begrif Sechs die Gleichheit nicht kann geleugnet werden: oder endlich zwiſchen den Ideen und den Dingen ſelbſt, wenn die Ideen das vorſtellen, was die Dinge ſind. Denn, wenn ich ſage: es giebt eine Sonne, ſo iſt mein Satz wahr; weil meine Idee von der Exiſtenz und von der Sonne – die Exiſtenz der Sonne nun wirklich vorſtellen, und weil die Sonne, wirklich exiſtiret. Folglich geht alles Nachdenken und alle Unterſuchung, die der Geiſt über die Dinge anſtellt, nur dahin; das Verhältnis derſelben zu entdecken, weil man blos darum auf die Dinge ſein Nachdenken richtet, damit man Wahrheit und die Güte entdecken möge.

Allein eine ſolche Aufmerkſamkeit, wie ich im vorigen Hauptſtück gezeigt habe, entkräftet den Geiſt aufs äuſſerſte. Sehr bald ermüdet er ſich, dem Eindruck der Sinne zu widerſtehn, der ihn von ſeinem Objekt zurückziehet, und ihn zu andern hinleitet, welche ihm die Liebe zu ſeinem Körper angenehm machet. Er iſt auſſerordentlich eingeſchränket – der Unterſchied zwiſchen den Dingen, welche er unterſuchet, iſt unendlich; wenigſtens gränzet er an das unendliche,

und

und folglich iſt es ihm ganz unmöglich, ſie zu unterſcheiden. Der Geiſt ſezt alſo eine eingebildete Aehnlichkeit voraus, wo er keine poſitive und reelle findet; weil die Ideen der Aehnlichkeit ihm gegenwärtiger, vertraulicher, und einfacher ſind, als die andern. Zur Aehnlichkeit gehöret nur ein Verhältnis, und nur eine einzige Idee, um die Gleichheit von tauſend Dingen, unter einander zu finden. Tauſend verſchiedene Begriffe müſſen hingegen zu gleicher Zeit der Seele gegenwärtig ſeyn, wenn man ohne Beſorgnis eines Irthums beurtheilen will, ob tauſend Gegenſtände untereinander verſchieden ſind.

Die Menſchen bilden ſich dem zufolge ein, daß Dinge von verſchiedener Natur von einer und derſelben Natur – und alle, ſo unter eine Gattung gehören, beynahe gar nicht von einander verſchieden wären. Sie urtheilen, daß ungleiche Dinge gleich – unbeſtändige beſtändig – und ungeordnete, auſſer aller Proportion ſtehende, wohl geordnet und in der beſten Proportion ſeyen. Kurz ſie glauben oft, daß Dinge, ſo in ihrer Natur, Beſchaffenheit, Ausdehnung, Dauer und Proportion verſchieden ſind, ſich durchgehends gleich wären. Doch, da dies unendlich viele Irthümer verurſachet, ſo iſt es der Mühe werth, es durch einige Exempel zu erläutern.

Seele und Leib, die Subſtanz, welche denket, und die, ſo ausgedehnt iſt, machen zwey Gattungen ganz verſchiedener und ſich völlig entgegengeſezter Weſen aus. Was dem einen zukommt, kann dem andern nicht zukommen. Unterdeſſen richtet doch der gröſſere Theil von Menſchen nur weniges Nachdenken auf die Idee, welche ſie vom Gedanken haben, indem ſie durch den Körper unaufhörlich gerühret werden, und ſo Seel und Leib für eine und dieſelbe Sache anſehen; und erträu=

träumen zwiſchen ganz verſchiedenen Dingen eine Aehnlichkeit. Daher halten ſie auch die Seele für materiel, das iſt, als etwas in dem ganzen Körper ausgedehntes, und gleich dem Körper geſtaltet: daher haben ſie der Seele Eigenſchaften beigemeſſen, welche nur allein von einem Körper können behauptet werden.

Noch mehr. Da der Menſch das Vergnügen, den Schmerz, den Geruch, den Geſchmack, und dergleichen Empfindungen mehr empfindet; da ſein Körper ihm gegenwärtiger iſt, als ſeine Seele, weil er den Körper ſich eher in der Einbildung vorſtellen kann, als die Seele: ſo hat er ihm auch das Vermögen der Empfindung, der Einbildung, ſelbſt der Vorſtellungskraft beigelegt, welches doch nur allein ein Eigenthum der Seele iſt. Die folgenden Exempel werden mehr in die Sinne fallen.

Ganz ohnſtreitig ſind alle Körper in der Natur, ſelbſt die, welche man Körper ein und derſelben Art nennet, von einander unterſchieden; das Gold iſt nicht ganz dem Golde ähnlich – ein Waſſertropfen iſt von dem andern verſchieden – und ſo geht es allen Körpern – wie den Geſichtsbildungen. Ein jedes Geſicht hat zwey Augen, eine Naſe, einen Mund, u. ſ. w. es iſt ein Geſicht, und zwar ein Menſchengeſicht: und doch kann man behaupten, daß nicht zwey Geſichter einander vollkommen gleich ſind. Ein Goldſtück beſteht aus Theilen, welche einem andern ſehr ähnlich ſind, und ein Waſſertropfen hat viel Aehnlichkeit mit einem andern – doch läßt es ſich behaupten, daß zwey Waſſertropfen, wenn ſie auch aus einem Bach genommen wären, ſich nicht vollkommen ähnlich ſind. Die Philoſophen nehmen indeſſen ohne weiteres Nachdenken zwiſchen Körper von einer und derſelben Art weſentliche Aehnlich-

kei-

keiten an, oder doch ſolche, die in dem Untheilbaren beſtehen — denn nach ihrer irrigen Meinung macht das Untheilbare das Weſen der Dinge aus.

Zu wenig Aufmerkſamkeit auf Dinge, über die ſie doch ſonſt groſſe Werke verfertigen, iſt an einem ſo groben Irthum Schuld. Eben, wie man in den Geſichtern keine vollſtändige Aehnlichkeit zugiebt, weil man ſie in der Nähe betrachtet, und ſo vermöge der Fertigkeit, durch die man ſie unterſcheidet, auch die kleinſten Unähnlichkeiten auffallen: ſo würden die Philoſophen, wenn ſie die Natur aufmerkſam betrachten wollten, Urſachen genug von den Verſchiedenheiten, ſelbſt in den Dingen antreffen, die uns dieſelben Empfindungen verſchaffen, die wir deshalb Dinge von einer und derſelben Art nennen; ſie würden nicht ſo leicht weſentliche Aehnlichkeiten finden. So gar Blinde würden ſich vergehen, wenn ſie unter den Geſichtern deshalb eine weſentliche in dem Untheilbaren beſtehende Aehnlichkeit feſtſetzen wollten, weil der Unterſchied unter denſelben ihnen nicht in die Sinne fället. Noch weniger würde alſo dieſer Grund für Philoſophen eine Beſtimmung ſeyn, bey Körpern einer und derſelben Art dergleichen Aehnlichkeit anzunehmen.

Dieſe Neigung, Aehnlichkeiten der Dinge zu ſehen, bringt uns ferner zu dem Wahn, daß es eine beſtimmte Anzahl von Verſchiedenheiten und Formen gebe, und daß dieſe keiner Stufen des mehrern und des wenigeren fähig ſeyen. Alle Körper ſind unſrer Meinung nach durch Grade unterſchieden — und eben dieſe Grade behalten unter ſich eine gewiſſe Proportion. Mit einem Wort, wir urtheilen von materiellen Dingen, wie von den Zahlen.

Das kommt ſicher daher. Da ſich der Geiſt in den Verhältniſſen der unausmeßbaren Dinge, zum Beiſpiel, in den unendlichen Verſchiedenheiten unter den natürlichen Körpern verliert; ſo tröſtet er ſich durch die Einbildung einer Aehnlichkeit oder einer Proportion unter ihnen, weil er ſich denn vielerley mit auſſerordentlicher Leichtigkeit vorſtellet. Wie ich bereits geſagt habe; um die Aehnlichkeit vieler Dinge zu beurtheilen, iſt eine Idee hinlänglich: zur Kenntnis ihrer Verſchiedenheit gehören mehrere. Wenn man, zum Beiſpiel, die Zahl der Engel weis, wenn für jeden Engel zehn Erzengel, für jeden Erzengel zehn Thronen beſtimmt wären, und ſo dieſe Proportion von eins bis zehn, bis zur höchſten Claſſe der Intelligenzen (Intelligences), heraufſtiege; ſo könnte die Seele, wenn es ihr beliebte, nicht nur die Anzahl der glücklichen Engel wiſſen, ſondern auch bey ſtrenger Aufmerkſamkeit mit einem Blick beinahe alles überſehn, und beurtheilen, woraus viel Vergnügen entſtehn würde. Das kann nun einige Leute dahin gebracht haben, von der Zahl der himmliſchen Geiſter dergleichen Urtheile zu fällen, wie es verſchiedene Philoſophen machen, die zwiſchen den Elementen eine zehnfache Proportion der Schwere und der Leichtigkeit feſtgeſetzt, und das Feuer zehnmal leichter als das Licht angenommen haben.

Findet ſich nun der Geiſt in der Nothwendigkeit, unter den Körpern ſelbſt, vermöge der verſchiedenen Empfindungen, die er von ihnen hat, auch aus andern beſonderen Urſachen einen Unterſchied zuzulaſſen, ſo ſetzt er ihn ſo klein und ſo gering, als er nur immer kann. Daher überredet er ſich gar leicht, das Weſen der Dinge beſtehe in dem Untheilbaren, und ſeye den Zahlen ähnlich; denn in dieſem Falle bedarf er nur eine Idee, um ſich alle die Körper vorzuſtellen, die man Körper von einer und derſelben Art nennet.

net. Wenn man, zum Beiſpiel, in ein groſſes Weinfaß ein Glas Waſſer göſſe, ſo ſoll, nach der Meinung der Philoſophen, das Weſen des Weines immer daſſelbe bleiben, und das Waſſer in den Wein verwandelt werden. Sie machen dabey folgende Schlüſſe. Zwiſchen drey und vier giebt es keine Zahl; denn die wahre Einheit iſt untheilbar – folglich muß das Waſſer in die Natur und das Weſen des Weines verwandelt werden, und der Wein ſeine Natur verlieren: wie alle Zahlen vier einander ähnlich ſind; ſo iſt auch bey allen Arten von Waſſer das Weſen des Waſſers einander ähnlich: wie die Zahl drey von der Zahl zwey weſentlich verſchieden ſey, und mit ihr nicht dieſelben Eigenſchaften haben könne; ſo wären auch zwey Körper von verſchiedener Art weſentlich und zwar auf ſolche Art verſchieden, daß ſie niemals dieſelben aus dem Weſen kommenden Eigenſchaften haben könnten – und was dergleichen Urtheile mehr ſind. Indeſſen würde man doch bey aufmerkſamerer Betrachtung der wahren Ideen der Dinge bald entdecken, daß, da alle Körper ausgedehnt ſind, ihre Natur und Weſen mit den Zahlen nichts ähnliches hat, daß es dem zufolge in dem Untheilbaren nicht beſtehen könne.

Eine ſolche Identität, Aehnlichkeit, oder Proportion nimmt man aber nicht nur bey der Natur, bey der Zahl, und bey den weſentlichen Verſchiedenheiten der Subſtanzen, ſondern auch bey allem andern an, was man ſich nur vorſtellen kann. So urtheilet beinahe ein jeder, daß alle Fixſterne am Himmel, wie an einem Gewölbe, und in gleicher Diſtanz von der Erde befeſtigt wären.

Seit langer Zeit haben die Aſtronomen behauptet, daß die Planeten in genauen Kreiſen ihren Lauf nähmen, und deshalb

halb eine groſſe Zahl ſolcher Zirkel erfunden, um die Phänomene zu erklären, welche ihrer vorgefaßten Meinung widerſprechen. Dahin die koncentriſchen – die excentriſchen, die Nebenzirkel – die Deferenten – die Equarten gehören.

In den letzteren Jahrhunderten haben freilich geſchicktere Sternkundige dieſen Irthum der Alten verbeſſert, und angenommen, daß die Planeten in ihrem Lauf gewiſſe Ellipſen beſchrieben. Wenn ſie nun aber doch verlangen, daß dieſe Ellipſen *) regulär ſeyn ſollen – wie man es dann darum gern glaubt, weil die Seele da Regularität vorausſetzt, wo ſie keine Irregularität findet; ſo gerathen ſie in einen Irthum, welcher der Verbeſſerung um ſo viel weniger fähig iſt, da es allen Bemerkungen, die man über den Lauf der Planeten anzuſtellen im Stande iſt, an der nöthigen Genauigkeit und Vollſtändigkeit fehlet, um daraus die Irregularität ihrer Bewegungen herleiten zu können. Nur allein die Naturlehre kann dieſen Irthum verbeſſern, der doch lange nicht ſo auffält, als andre, die man bey Annahme des Syſtems von den vollkommnen Zirkeln begehet.

Was den Abſtand und Bewegung der Planeten betrift, ſo hat man hierüber eine eigene Bemerkung gemacht. Da die Aſtronomen nemlich weder eine arithmetiſche, noch geometriſche Proportion in ihnen finden konnten, und es den gemachten Anmerkungen widerſpricht, ſo ſind einige auf die Einbildung gefallen, daß ſie in ihrer Entfernung und Bewegung doch eine Art von Proportion hielten, welche ſie eine Harmoniſche genannt haben. Daher fängt ein Stern=

*) Die ellipſenförmige Bahn der Planeten iſt in ſoweit nur irregulär, als etwa die wechſelſeitige Anziehung dieſer Himmelskörper daran verhindert.

Anm. des Ueberſ.

Sternkundiger dieſes Jahrhunderts in ſeinem neuen Almageſtum den Abſchnitt, der den Titel führt de ſyſtemate mundi harmonico mit folgenden Worten an: es wird keinen einzigen Sternkundigen geben, der in der Bewegung und in den Zwiſchenräumen der Planeten nicht eine gewiſſe Art von Harmonie zugeben ſollte, zumal, wenn er die Ordnung betrachtet, welche ſich am Himmel findet. Dieſer Meinung iſt nun gedachter Schriftſteller keinesweges zugethan, denn die hierüber angeſtellete Beobachtungen zeigten ihm das Ausſchweifende in einer ſolchen eingebildeten Harmonie, welche indeſſen die Bewundrung alter und neuer Gelehrten nach ſich gezogen hat, deren Meinungen der Vater Riccioli erzählt, und widerleget. So gar Pythagoras und ſeine Schüler ſollen geglaubt haben, daß die Himmel durch ihre wohlgeordnete Bewegungen ein wunderbares Concert erregten, welches aber die Menſchen, da ſie deſſelben gewohnt wären, nicht mehr hörten — eben wie die an dem Nil zu nahe wohnende Egiptier ſein Geräuſch nicht hören. Dieſe ſonderbare Meinung einer harmoniſchen Proportion zwiſchen der Entfernung und Bewegung der Planeten habe ich nur zum Beweis angeführt, daß unſer Geiſt an den Proportionen ſein Vergnügen finde, und ſich oft welche einbilde, wo ſie nicht ſind.

Selbſt in der Dauer der Dinge vertheidigt er die Einförmigkeit, und glaubt, ſo lange er nicht durch ſinnliche Erfarungen zu einem andern Urtheil gleichſam gezwungen wird, daß ſie weder der Verändrung, noch der Unbeſtändigkeit unterworfen ſind.

Alles materielle, da es ausgedehnt iſt, bleibt der Theilbarkeit, folglich der Zerſtörung fähig — nur wenige

Aufmerkſamkeit auf die Natur der Körper beweiſet ihre Vergänglichkeit zur Gnüge; und doch halten ſehr viele Philoſophen den Himmel, ob er gleich materiel iſt, für unvergänglich. Seine zu groſſe Entfernung von uns, die daraus entſtehende Unmöglichkeit, ſeine Veränderungen zu entdecken, und der ſeltene Fall, daß ſie ſo groß ſind, um von uns hiernieden bemerkt werden zu können, hat ihnen Beweis gnug geſchienen, daß er nicht vergehen könne. In dieſer ihrer Meinung hat ſie das Vorurtheil befeſtiget, daß ſie die Vergänglichkeit der ſublunariſchen Körper aus ihren Eigenſchaften erklären, welche jenen gerade entgegen ſtehen — da ſie nemlich noch nie gen Himmel geſtiegen ſind, um zu erforſchen, was daſelbſt vorgehe — ſo haben ſie auch keine Erfarung; ob man dieſen Widerſpruch der Beſchaffenheiten an demſelben antreffe — ſie ſchlieſſen alſo, daß er nicht Statt finde. Und darauf bauen ſie ein anderes Urtheil, daß der Himmel blos deshalb der Vergänglichkeit nicht unterworfen wäre; weil ſich das, was alle Körper auf der Erde verzehrt, ihrem Bedünken nach, nicht in der Höhe findet.

Solch Raiſonnement iſt ganz bodenlos, denn es läßt ſich nicht begreifen, weshalb nicht eine andere Urſache, als dieſer erträumte Widerſpruch eingebildeter Beſchaffenheiten an der Vergänglichkeit Schuld ſeyn könne; noch weniger wird man es verſtehen, warum ſie es ſo zuverſichtlich behaupten, am Himmel werde weder Wärme noch Kälte, weder Trockenheit, noch Feuchtigkeit angetroffen, die Sonne ſeye nicht warm, und Saturn ſeye nicht kalt.

Noch eher könnte man mit einiger Wahrſcheinlichkeit behaupten, daß ſehr harte Steine, Glas und andre Körper von dergleichen Natur ſich nicht verzehren, weil man gewahr

wahr wird, daß ſie lange in demſelben Zuſtand bleiben, und man nahe genug iſt, um ihre Veränderungen zu beobachten. In der groſſen Entfernung aber, in welcher wir von dem Himmel leben, aus dem Grunde auf ihre Unvergänglichkeit ſchlieſſen zu wollen, weil man die gegenſeitigen Beſchaffenheiten, oder ihre Veränderung nicht gewahr wird – das wäre wider alle Vernunft. Demohngeachtet behauptet man nicht nur, daß ſie ſich nicht verzehren: man will ſchlechterdings, daß ſie unveränderlich ſind, und nicht vergehen können – ja es fehlt ſehr wenig daran, daß nicht einige Peripateticker alle himmliſche Körper für eben ſo viel Gottheiten gehalten hätten, ſo wie es Ariſtoteles ihr Lehrer ehemals glaubte.

Nicht in der Unvergänglichkeit ſeiner Theile, ſondern in der Verſchiedenheit beſtehet die Schönheit des Ganzen; ohne der Abwechſelung von Dingen, die man in demſelben bemerket, würde dies groſſe Werk der Welt nicht ſo viel Bewunderung verdienen. Eine unendlich ausgedehnte Materie, die ohne Bewegung, und folglich ohne Form wäre, und nicht vergehen könnte, wäre zwar immer ein Beweis von der unendlichen Macht ihres Urhebers; von ſeiner Weisheit würde ſie aber niemals eine Idee geben können. Daher ſind alle körperliche Dinge vergänglich, und keinen Körper kann es geben, der nicht durch irgend eine Veränderung mit der Zeit abgenutzt und zerſtöret würde. So gar Steine und Glas *) dienen vielleicht einigen Inſekten zur Nahrung – und laſſen ſich dieſe harte und trockne Körper nach und nach abnutzen. Luft und Sonne, der ſie ausgeſetzt ſind, verändern einige ihrer Theile, und nach den

*) Gelehrtes Journal von 9 Aug. 1666. Anm. d. Verf.

den hierüber angeſtellten Erfarungen ernähren ſich ſo gar Würmer davon.

Es findet ſich zwiſchen dieſen ſehr harten, trocknen, und andern Körpern kein andrer Unterſchied, als der, daß ſie aus ſehr groben und ſoliden Theilen zuſammengeſetzt – und folglich weit weniger fähig ſind, durch die Bewegung andrer auf ſie losſtoſſender Körper in Lauf geſetzet, und von einander losgeriſſen zu werden. Aus dieſer Urſache ſieht man ſie für unvergänglich an – und doch ſind ſie es keinesweges ihrer Natur nach: wie es Ueberlegung, Erfarung und Zeit zur Gnüge beſtätigen.

Die Himmel, und insbeſondre die Sonne ſind aus der flüßigſten und ſubtileſten Materie zuſammengeſetzt; und ſie iſt ſo wenig ohne Wärme und unvergänglich, wie die Schüler des Ariſtoteles behaupten, daß ſie im Gegentheil unter allen Körpern der wärmſte und am mehreſten der Veränderung unterworfen iſt. Sie iſt es, der die anderen erwärmet, in Wirkung ſetzet, und alles verändert – denn ſie bringt durch ihre Kraft – und die iſt nichts anders als ihre Wärme, oder die Bewegungen ihrer Theile – alles das Neue in den Veränderungen der Jahreszeiten hervor. Bereits aus vernünftigen Gründen kann man das alles demonſtriren – ſollte man aber ſich auch gegen die Vernunft ſetzen können, ſo kann man es doch gegen die Erfarung nicht. Denn, da man durch das Seherohr und die Vergrößerungsgläſer Flecken in der Sonne entdeckt hat, die ſo gros ſind als die ganze Erde, welche in kurzer Zeit entſtanden und wieder vergiengen: ſo wird man es nun auch nicht läugnen können, daß ſie der Veränderung weit mehr unterworfen ſey, als die Erde, welche wir bewohnen.

So befinden ſich denn alle Körper in einer beſtändigen Bewegung und Veränderung – insbeſondre die flüßigſten, als das Feuer; die Luft und das Waſſer; nicht weniger die Theile der lebendigen Körper, als das Fleiſch, und ſelbſt die Knochen, und endlich die härteſten. – So iſt es alſo ein Irthum des Geiſtes, eine Art von Unveränderlichkeit in den Dingen blos deshalb anzunehmen, weil man an ihnen weder Veränderung noch Zerſtörung gewahr wird – da es noch lange keinen Beweis abgiebt, daß ein Ding ſich beſtändig ähnlich ſey, weil man in demſelben keinen Unterſchied bemerket – eben ſo wenig, als man daraus, daß man von gewiſſen Dingen keine Kenntnis, und keine Idee hat, ſchlieſſen kann, daß ſie nicht exiſtiren.

Eilftes Hauptſtück.

Beiſpiele einiger Irthümer in der Moral, die aus eben dieſer Quelle entſpringen.

Eben dieſe Leichtigkeit des Geiſtes, ſich Aehnlichkeiten zu bilden und ſie vorauszuſetzen, wo er die Verſchiedenheit nicht ſichtbar erblickt, verſenket den gröſten Theil der Menſchen in die gefährlichſten Irthümer in der Moral. Hier ſind einige Beiſpiele davon.

Ein Franzoſe kommt mit einem Engländer oder einem Italiäner zuſammen, dieſer Fremde hat ſeine eigene beſondre Laune – er hat einen feinen, zärtlich gebildeten Geiſt – oder er iſt wild, und zum Umgang nicht gemacht. So gleich wird der Franzoſe urtheilen, daß alle Engländer, oder alle Italiäner denſelben Charakter mit dem haben, in deſſen Geſellſchaft er geweſen iſt. Er wird alle, die zu derſelben

Nation gehören, loben, oder verachten; und, wenn ihm einer von ihnen wiederum aufſtößt, – alsbald voreilig genug urtheilen, er ſey dem ähnlich, den er ſchon geſehen hat, und ſo zu einer gewiſſen geheimen Zuneigung, oder zu einem unüberwindlichen Abſcheu gegen ihn ſich bald hinſtimmen laſſen. Kurz er wird aus dieſer gehabten Erfarung auf die ganze Nation ſchlieſſen. Er hat einen oder mehrere geſehn, welche dieſe oder jene Gemüthsbeſchaffenheit hatten – er weis nicht, ob andre, die er nicht kennt, einen andern Charakter haben. Folglich ſchließt er, daß die ganze Nation ſich ähnlich ſey.

Ein Mönch aus irgend einem Orden verfällt in einen Fehler. Das iſt für die meiſten, die ihn kennen, Grund genug, alle Glieder dieſes Ordens gradezu zu verdammen. Sie haben alle ein Kleid und einen Namen, und ſind ſich alſo hierinnen gleich. – Vollkommene Ueberzeugung für den allgemeinen Haufen, daß alle Mönche eben dieſen Fehler begehen. Er muß auch ſo denken, weil er unbekannt mit ihrem Herzen, nicht entſcheiden kann, ob, und worinn nun die einzelnen Religiöſen von einander verſchieden ſind.

Der Verläumder, der auf Mittel denkt, den guten Namen deſſen, der die Geiſſel ſeiner Zunge fühlen ſoll, zu Schande zu machen – bedient ſich gewöhnlicherweiſe eben dieſer Art zu ſchlieſſen – und – die Erfarung lehrt es – es glückt ihm damit auſſerordentlich. Für die Faſſung des gemeinen Mannes iſt ſie auch ſehr bequem – denn es iſt nicht ſchwer, in einer jeden Geſellſchaft, ſo viel heilige rechtſchafne Mitglieder ſie auch hätte, Menſchen von ſchlechter Denkungsart und üblen Sitten zu finden. Unter der Zahl der Apoſtel, deren Anführer und Haupt Jeſus Chriſtus war, befand ſich auch ein Dieb, ein Verräther,

ther, ein Heuchler – mit einem Wort, es war ein Judas unter ihnen.

Sehr unbillig würden alſo die Juden geweſen ſeyn, wenn ſie die heiligſte Geſellſchaft, die jemals auf Erden gewandelt, blos eines geitzigen und ausgearteten Judas wegen übel beurtheilet oder deshalb ihnen allen in ihrem Herzen das Verdammungsurtheil geſprochen hätten, weil ſie es zugaben, daß ein Böſewicht in ihrer Mitte lebte, und Chriſtus, dem doch eine ſo ſchwarze Seele bekannt war, ihn nicht beſtrafte.

Eine ganze Geſellſchaft eines Irthums zu beſchuldigen, weil einige ihrer Glieder darinn gerathen ſind, weil die Vorſteher ihn verkennen, oder wohl gar vertheidigen – wäre wider alle Ueberzeugung, insbeſondre aber gegen alle Liebe. Vertheidigen alle die einzelnen Mitglieder dieſen Irthum, oder dieſen Fehler ihres Bruders, ſo kann man freilich die ganze Geſellſchaft für ſchuldig halten. Doch ein ſolcher Fall iſt beinahe niemals – denn es ſcheint moraliſch unmöglich, daß alle Brüder eines Ordens eine und dieſelbe Meinung haben ſollten.

Niemals ſollten die Menſchen dergleichen Urtheile vom beſondern aufs allgemeine machen – aber ſie haben ſich einmal nicht daran gewöhnt, nur allein von dem zu urtheilen, was ſie ſehen. Sie ſehen alles übertrieben. Ein Mönch irgend eines Ordens iſt ein berühmter – ein reicher Mann: Folglich iſt der ganze Orden voll von groſſen und reichen Männern. Eben ſo, ein Geiſtlicher eines Ordens hat eine ſchlechte Denkungsart – folglich iſt der ganze Orden ausgeartet, und denket ſchlecht. Doch die letzteren Urtheile ſind gefährlicher als die erſteren: weil man von dem Näch-

ſten beſtändig ſollte vortheilhaft denken, und weil bey der einmal eingeriſſenen Bosheit den Menſchen die üble und den guten Namen anderer beleidigende Urtheile weit mehr gefallen, und ſich der Seele weit tiefer eindrücken, als das Vortheilhafte, ſo man von ihnen redet und urtheilet.

Wenn irgend jemand, der ſeinen Leidenſchaften zu folgen gewohnt iſt, feſt auf ſeiner Meinung bleibt, und in der Aufwallung ſeiner Leidenſchaften das Recht auf ſeiner Seite zu haben ſich einbildet – ſo hält man ihn mit allem Recht für einen hartnäckigen Kopf – ja er ſieht es ſelbſt ſo gleich ein, ſo bald ſeine Leidenſchaft zum Stillſtand und zur Ruhe gebracht iſt. Wenn ein frommer Menſch, der von dem, was er ſagt, ganz durchdrungen iſt, der die Wahrheit der Religion und die Eitelkeit der Welt erkannt hat, unter der Leitung dieſer ſeiner erlangten Kenntniſſe und Erfarungen es unternimmt, ſich den Ausſchweiſungen andrer zu widerſetzen, und im heiligen Eifer ſie zu beſtrafen; alsbald hält ihn die Welt für einen eigenſinnigen – und ſo machet ſie den Schluß, daß alle fromme eigenſinnige ſind. Man geht noch weiter. Der rechtſchafne Mann iſt in ihrem Urtheil weit hartnäckiger als der ausſchweifende, und der Böſewicht. Der letztere vertheidigt ſeine Meinung nur nach den verſchiedenen Bewegungen, in die ſein Blut und Leidenſchaften gerathen – lange kann er ihnen nicht treu bleiben, er verläßt ſie bald wieder. Perſonen von bewährter Frömmigkeit hingegen ſind in ihren Grundſätzen ſtandhaft – weil ſie ſolche auf einen unbeweglichen Grund aufbauen, der nicht von einem ſo unbeſtändigen Dinge, als der Umlauf des Bluts und der Lebensſäfte iſt, abhänget.

Folglich liegt der Grund, warum der groſſe Hauſe fromme Leute für eben ſo hartnäckig hält, als den laſterhaf-

haften, lediglich darinn: daß jene für Wahrheit und Tugend, dieſe im Gegentheil für das Laſter und die Lügen eingenommen ſind. Beide führen beinahe dieſelbe Sprache, ihre Meinung zu vertheidigen, hierinn ſind ſie ſich ähnlich – im Grunde aber doch ſehr verſchieden. Grund genug, daß die Welt, welche die Verſchiedenheit der Gründe niemals penetriret, nun geradezu ſie durchgängig für gleich hält, weil ſie es in dem äuſſerlichen ſind, wovon ein jeder urtheilen kann.

Der andächtige iſt folglich keinesweges hartnäckig – er iſt nur ſtandhaft in ſeinen Meinungen, ſo wie er es auch ſeyn muß – der laſterhafte und ausſchweifende iſt es beſtändig, wenn er auch nur auf eine Stunde lang ſeiner Meinung treu bleibt. Nur dann iſt man hartnäckig, wenn man eine falſche Meinung vertheidiget – geſetzt man vertheidigte ſie nur eine ſehr kurze Zeit.

Eben der Fall findet ſich bey manchen Philoſophen, wenn ſie von gewiſſen chimäriſchen Sätzen zurückkommen, welche ſie eine Zeit lang vertheidigt haben. Sie verlangen, daß andere, welche die Wahrheit vertheidigen, deren Gewisheit ihnen ganz evident iſt – ihr, als wäre ſie nur eine angenommene Meinung, den Abſchied geben – ſo wie ſie die Vorurtheile abgeleget haben, auf welchen ſie ehedem feſt genug beſtanden. Da es nun nicht ſo leicht iſt, auf Koſten der Wahrheit für ſie Hochachtung zu haben, da vielmehr die natürliche Liebe zur Wahrheit, mit einer warmen oft enthuſiaſtiſchen Vertheidigung vergeſellſchaftet iſt; ſo halten ſie den für eigenſinnig, der ihr das Wort redet.

Dergleichen Leute haben Unrecht, wenn ſie mit einer hartnäckigen Stirne ihre Meinung vertheidigen – jene aber

ha-

haben das Recht zur Seite, wenn ſie entſchloſſen genug ſind, mit unerſchüttertem Muth Sachwalter der Wahrheit zu ſeyn. Das äuſſerliche iſt bey beiden gleich – aber ihre Grundſätze ſind unendlich verſchieden – und eben dieſe Verſchiedenheit in den Grundſätzen verurſacht es, daß dieſe den Namen der ſtandhaften, und jene den Namen der hartnäckigen verdienen.

Concluſion der drey erſteren Bücher.

Gleich vom Anfang dieſes Werkes an habe ich in der Seele, als einem ganz einfachen und untheilbaren Dinge zwey Theile unterſchieden – der eine iſt ganz leidend, der andre leidend und handelnd zu gleich. Der erſte iſt der Geiſt, oder der Verſtand; der zweite iſt der Wille. Dem Verſtande ſchrieb ich drey beſondre Vermögen zu, weil er von dem Urheber der Natur ſeine Modifikationen und Ideen auf eine dreifache Weiſe erhält. Das eine Vermögen nannte ich die Sinne, wenn er von Gott Begriffe mit Empfindung vermiſcht, das iſt ſinnliche Ideen erhält; wenn äuſſere Gegenſtände ihm gegenwärtig ſind, und in den Organen ſeiner Sinne gewiſſe Bewegungen hervorbringen. Ich nannte es Einbildungskraft und Gedächtnis, wenn der Geiſt von Gott Begriffe erhält, die mit Bildern vermiſcht ſind. Dieſe Bilder ſind eine Art ſchwacher und ohnmächtiger Empfindungen, zu denen er durch gewiſſe Züge kommt, welche ſich vermittelſt des Laufes der Lebensgeiſter im Gehirn erzeugen, oder von neuem wieder entſtehen. Endlich nannte ich es den reinen Geiſt, oder den reinen Verſtand, wenn der Geiſt ohne die geringſte Miſchung von Empfindungen und Bildern ganz reine Ideen der Wahrheit erhält; nicht durch ſeine Verbindung mit dem Körper, ſondern durch die Vereinigung mit dem Wort, oder der

Weis-

Weisheit Gottes; nicht, weil er in der materiellen und ſinnlichen – ſondern weil er in der unmateriellen und Geiſterwelt lebt; nicht unveränderliche Dinge kennen zu lernen, dadurch das Leben ſeines Körpers erhalten wird – ſondern um in die unveränderliche Wahrheiten einzudringen, die das Leben des Geiſtes in uns erhalten.

In dem erſteren und zweiten Buch zeigte ich, daß die Sinne und die Einbildungskraft uns zur Kenntnis der mancherley Verhältniſſe ungemein nützlich wären, in denen die äuſſeren Körper mit dem unſrigen ſtehn: daß alle Ideen, ſo der Geiſt durch den Körper erhält, nun auch für den Körper ſind; daß es ganz unmöglich ſey, durch die Begriffe der Sinne und der Einbildungskraft irgend eine Wahrheit mit Evidenz zu entdecken; daß dieſe Ideen blos dazu dienen, uns an unſerm Körper, und durch den Körper an alle ſinnliche Dinge anzuheften – daß wir uns daher auf ſie nicht verlaſſen dürfen, wenn wir den Irthum zu vermeiden wünſchen. Daraus ſchloß ich, daß es moraliſch unmöglich ſey, vermittelſt der reinen Ideen des Verſtandes die Verhältniſſe zu kennen, in denen die Körper mit dem unſrigen ſtehen – daß man aus dieſen Ideen nie ſchlieſſen könne, ob ein Apfel und ein Stein eßbar wären und gut ſchmecke, daß man es koſten müſſe – daß es folglich, ſo lange wir nur noch den Geiſt zur dunklen Kenntnis der Verhältniſſe fremder Körper mit dem unſrigen anwenden können, immer der ſicherſte Weg bleibe, wenn wir uns unſrer Sinne bedienen. Ich will noch ein Beiſpiel hierüber geben. Denn kann man wohl ſo weſentliche und ſo nothwendige Wahrheiten der Seele genug einſchärfen?

Geſetzt, ich wollte unterſuchen, was mir mehr Nutzen bringe, reich oder gerecht zu ſeyn. Oefne ich die Augen

gen meines Körpers – die Gerechtigkeit ſcheint dann eine Chimäre – nirgends ſehe ich an ihr Reitz. Ich erblicke den Gerechten elend, verlaſſen, verfolgt, ohne Vertheidigung und Troſt – denn der ſie tröſtet, und ihre Sache vertheidiget – iſt unſichtbar. Mit einem Worte, ich werde nicht gewahr, wozu die Tugend und die Gerechtigkeit nutzen könne. Hingegen; wenn ich den Reichthum mit offnen Augen betrachte, alsbald erblicke ich ſeinen Glanz – und er verblendet mich. Die Macht, die Gröſſe, das Vergnügen, und alle ſinnliche Güter ſind ſeine Gefährten – ich kann alſo nicht daran zweifeln, daß man reich ſeyn müſſe, um glücklich zu ſeyn. Ferner bediene ich mich meiner Ohren – ich höre, daß alle Menſchen den Reichthum hoch ſchätzen – daß man beſtändig von den Mitteln ſich unterredet, dazu zu gelangen – daß man unaufhörlich ſeinen Beſitzer lobt und ehret. Dieſer Sinn und alle andre rufen mir alſo zu; man muß reich ſeyn, wenn man glücklich werden will. Schlieſſe ich meine Augen und Ohren zu, frage ich meine Einbildungskraft um Rath – ſo gleich wird ſie das mir wieder vorſtellen, was meine Augen zum Vortheil des Reichthums geſehen und geleſen – was meine Ohren zu ſeiner Empfehlung gehöret haben. Sie wird mir alles das noch auf eine andre Art vorſtellen, als es die Sinne thaten. Denn die Einbildungskraft vermehrt beſtändig die Begriffe der Dinge, die auf unſern Körper einige Beziehung haben, und die man liebt. Laſſe ich ihr ihren Willen – ſchleunig wird ſie mich in ein koſtbares Schloß führen, welches den Palläſten gleichet, wovon die Dichter und Romanenſchreiber ſo prachtvolle Schilderungen liefern – da werde ich Schönheiten erblicken, die ich nicht beſchreiben kann, die mich aber zur Gnüge überzeugen, der Gott des Reichthums, der in demſelben wohnet, ſey allein im Stande, mich glücklich zu machen. So viel vermag

mein

mein Körper mich zu überreden – denn er redet nur zu ſeinem Beſten, und eben deshalb iſt es nöthig, daß ſich die Einbildungskraft in der Gröſſe, und dem Glanz des Reichthums verliere.

Ueberlege ich auf der andern Seite, daß der Körper unter dem Geiſt unendlich erniedrigt ſtehe – daß er weder über ihn herrſchen – noch ihn in der Wahrheit unterrichten – noch Licht und Klarheit in ihm hervorbringen könne; gehe ich alſo in mich ſelbſt zurück, frage ich mich -- oder beſſer (da ich weder mein Herr bin, noch mir ſelbſt Erleuchtung verſchaffen kann) nähere ich mich zu Gott, frage ich ihn bey einem gänzlichen Stillſchweigen meiner Sinne und Einbildungskraft: ob ich der Tugend den Reichthum, oder dem Reichthum die Tugend vorziehn ſolle? -- ich werde ſogleich eine deutliche und verſtändliche Antwort hören, was ich thun ſoll: die ewige Antwort, die zu allen Zeiten gegeben iſt, und bis in Ewigkeit mir wird gegeben werden -- eine Antwort die ich nicht zu erklären brauche, weil ſie ein jeder verſteht, der dies lieſet, und der es nicht lieſet -- eine Antwort, die weder griechiſch, noch lateiniſch, noch franzöſiſch, noch deutſch abgefaßt iſt, die alle Nationen des Erdbodens verſtehen -- eine Antwort, endlich, die den Gerechten in ſeiner Armuth tröſtet, den Sünder hingegen mitten in ſeinen Reichthümern troſtlos läſſet. Dieſe Antwort werde ich hören, und von ihrer Wahrheit überzeugt ſeyn. Die Träumereyen der Einbildungskraft werde ich verlachen – über die Blendwerke der Sinne werde ich ſpotten. Der innre Menſch in mir wird ſich über den irdiſchen und thieriſchen luſtig machen, den ich mit mir herum trage. Der neue Menſch wird wachſen, und der Alte ſeiner Zerſtörung ſich nähern, wofern ich nur immer der Stimme desjenigen gehorche, der in der

entlegenſten Tiefe meiner Vernunft ſo verſtändlich zu mir redet – der ſich ſo gar zum ſinnlichen herabgelaſſen hat, um meiner Schwachheit und Ohnmacht aufzuhelfen; und, um mir durch das, was mich ſonſten tödtete, das Leben wieder zu ſchenken, noch ſtärker – noch lebhafter und noch vertraulicher, durch die Predigt ſeines Evangelii mit mir redet. Ich mag ihn in metaphyſiſchen, natürlichen, und in allen Unterſuchungen der reinen Philoſophie ſo wohl, als in Dingen um Rath fragen, welche die wohlgeordnete Einrichtung meiner Sitten betreffen – beſtändig werde ich an ihm einen getreuen Lehrer finden, der mich nie hintergehen wird. Ich werde nicht nur ein Chriſt, ſondern auch ein Philoſoph ſeyn. Ich werde richtig denken, und das Gute lieben – kurz ich werde den Weg wandeln, der gerade zu der Vollkommenheit führet, zu der ich durch die Natur und Gnade gelangen kann.

Aus dem allen, was ich nun geſagt habe, folget der natürliche Schluß. Um von unſern Seelenkräften, von den Sinnen, der Einbildungskraft – und dem Verſtande den beſten Gebrauch zu machen, welcher möglich iſt, wende man dieſelben blos dazu an, wozu ſie eigentlich gegeben ſind. Man unterſcheide Empfindungen und Einbildungen ſorgfältig von den reinen Begriffen, man urtheile vermittelſt der Empfindungen und Einbildung von dem Verhältniſſe der äuſſeren Körper mit dem unſrigen – aber man gebrauche ſie ja nicht, Wahrheiten zu entdecken, die ſie beſtändig verdunkeln – hierzu wende man die reinen Begriffe des Verſtandes an, ohne ſie dann zu gebrauchen, wenn man von den Verhältniſſen der äuſſeren Körper mit dem unſrigen urtheilen will – denn ſie haben doch nicht Ausdehnung genug, um ſie vollkommen darzuſtellen.

Es iſt unmöglich, daß die Menſchen alle Figuren, und alle Bewegungen der kleinſten Theile ihres Körpers, ihres Blutes, und die Theile einer Frucht zu einer gewiſſen Zeit ihrer Krankheit ſo genau kennen ſollten, daß ſie hinlänglich beſtimmen könnten, ob zwiſchen dieſer Frucht und ihrem Körper ein Zuſammenhang ſey, und ob ſie wieder geſund würden, wenn ſie dieſe Frucht äſſen. Die Sinne allein tragen folglich zur Erhaltung unſrer Geſundheit weit mehr bey, als die Vorſchriften der Experimentalmedicin – ſo wie dieſe nun nützlicher iſt als die theoretiſche Arzneywiſſenſchaft. Jedoch iſt ſie an und vor ſich der Erfarung und den Sinnen vorzuziehn – weil man alles mit einander verbinden muß.

Wir können alſo überall unſre Vernunft gebrauchen. Das iſt einmal ihr Vorrecht über die Sinne und der Einbildungskraft, die auf ſinnliche Dinge allein eingeſchränkt bleiben. Nur daß man ſie mit der gehörigen Einſchränkung gebrauche. Freilich iſt ſie der edelſte Theil unſeres Weſens – aber doch irret man ſich oft, wenn man ihr zu viel Willen läßt; weil ſie nicht lange wirkſam ſeyn kann, ohne ſich zu ermüden – weil ſie gern urtheilen will, und doch nicht die vollſtändige Kenntniſſe hat, um gut zu urtheilen.

Von
der Unterſuchung der Wahrheit.

Viertes Buch.
Von den Neigungen
oder
von den natürlichen Bewegungen des Geiſtes.

Erſtes Hauptſtück.

I. Die Geiſter müſſen Neigungen haben, wie denen Körpern Bewegungen zukommen *). II. Gott giebt den Geiſtern keine andere Bewegungen, als die zu ihm hingerichtet ſind. III. Die Geiſter neigen ſich zu beſondern Gütern nur allein, vermittelſt der Bewegung, die ſie zum Guten im allgemeinen genommen haben. IV. Der Urſprung der vornehmſten natürlichſten Neigungen, in die ſich das vierte Buch abtheilen wird.

Ich würde um die Urſachen der Irthümer bey den Menſchen zu entdecken gar nicht nöthig haben, von den natürlichen Neigungen zu reden, wie ich es in dem vierten

*) Man darf ſich hier nicht vorſtellen, als kämen die Neigungen den Geiſtern ſo zu, wie den Körpern die Bewegung, jene folgen aus dem innern, dieſe wird von auſſen beſtimmt. Malebranche konnte ſo ſagen, weil er bey allen Wirkungen auf Gott als den Urheber ſiehet.

Anm. des Ueberſ.

ten Buche thun will, oder von den Leidenſchaften, wie ich im fünften Buche mich damit zu beſchäftigen gedenke; wenn nicht in Wahrnehmung und Vorſtellung der Gegenſtände der Verſtand von dem Willen *) abhienge. Da aber jener von dieſem ſeine Richtung **) erhält, ja von dieſem beſtimmt, und zu gewiſſen Gegenſtänden mehr als zu andern hingeführt wird, ſo iſt es von der äuſſerſten Wichtigkeit, die Neigungen des Geiſtes wohl zu kennen, um mit deſto tieferer Einſicht in die Urſachen der Irthümer einzudringen, denen wir unterworfen ſind.

I. Die Geiſter müſſen Neigungen haben, wie denen Körpern Bewegungen zukommen.

Hätte Gott bey der Schöpfung der Welt eine unendlich ausgedehnte Materie hervorgebracht, ohne ihr aber irgend eine Bewegung einzudrücken, ſo würde kein einziger Körper von dem andern verſchieden geweſen ſeyn. Noch itzt wäre dieſe ganze ſichtbare Welt eine Maſſe Materie

 oder

*) Bereits an einem andern Orte habe ich gezeigt, daß es ſich umgekehrt verhalte. Der Verfaſſer fängt in dieſem Buche eine auſſerordentliche intereſſante Materie an, die mit der Moral unzertrennlichen Zuſammenhang hat.

Ich werde alſo gleich im voraus meine Leſer bitten, in der Lektüre dieſes, und des folgenden Buches die langſamſten Schritte zu thun. Daher hoffe ich auch, daß die von mir beigefügten Bemerkungen, deren eine gröſſere Anzahl nicht nur folgen wird als im vorigen, ſondern, durch welche ich auch mehr, als in den zwey erſteren Büchern geſchehn konnte, den Verfaſſer ſelbſt zu erklären gedenke, zu manchem Nachdenken über die Neigungen verhelfen ſollen.

Anm. des Ueberſ.

**) Das iſt der Verſtand ſtellet ſich zur Beurtheilung kaum etwas vor, wohin ihn der Wille nicht gelenkt habe.

Anm. des Ueberſ.

oder Ausdehnung, welche zur Erkenntnis der Macht und Grösse ihres Urhebers wohl beitragen könnte: es würde aber doch die Stufenfolge der Geſtalten, und die Verſchiedenheit der Körper fehlen, daraus eben alle Schönheit des Ganzen entſteht, die alle Geiſter zur Bewunderung der unendlichen Weisheit deſſen beweget, der es regiert.

Nun ſcheinen mir die Neigungen der Geiſter nichts anders in der Geiſterwelt zu ſeyn, als was die Bewegung in der Körperwelt iſt: daß mithin, wenn alle Geiſter ohne Neigung wären, oder wenn ſie niemals etwas wollten, auch in der Ordnung der geiſtigen Dinge die Verſchiedenheit würde vermißt werden, welche nicht nur Bewundrung über die unerforſchliche Weisheit Gottes, wie es die Verſchiedenheit in den materiellen Dingen thut, ſondern auch Bewundrung ſeiner Erbarmung, Gerechtigkeit, überhaupt aller ſeiner andern Eigenſchaften erwecken kann. Die Verſchiedenheit der Neigungen bringt dem zufolge eine Wirkung hervor, die mit der ſehr ähnlich iſt, welche aus der Verſchiedenheit der Bewegung in den Körpern entſteht. Die Neigungen der Geiſter, und die Bewegungen der Körper machen die ganze Schönheit geſchafner Weſen aus. Folglich müſſen alle Geiſter Neigungen haben, wie die Körper verſchiedene Bewegungen, laſſet uns dann näher unterſuchen, was für Neigungen ſie haben müſſen.

Wenn unſre Natur nicht verderbt wäre, ſo würde es nicht die geringſte Schwierigkeit machen, vermittelſt unſrer Vernunft zu unterſuchen, wie wir es itzt wirklich thun, worinn die natürliche Neigungen geſchafner Geiſter wohl beſtehn müſſen: nur uns ſelbſt dürften wir zu Rathe ziehn, und wir würden durch die innre Empfindung, die wir von allem haben, was in uns vorgeht, auch unſre natürliche

Nei-

Neigungen wiſſen können. Weil wir aber durch den Glauben belehrt werden, daß die Sünde die Ordnung der Natur *) umgeſtoſſen habe; weil unſre eigene Vernunft

 die

*) Der Leſer iſt ohnehin ſchon mit den mancherley Meinungen bekannt genug, die man von dem erſten Sündenfall, und den Wirkungen deſſelben auf die Veränderung des Erdbodens unter den Gelehrten antrift, als daß ich ihn mit Anführung, — Prüfung, — Widerlegung — und Beweiſen für eine gewiſſe Meinung unnöthigerweiſe aufhalten ſollte. Indeſſen, da Malebranche den Einfluß dieſes Sündenfalles auf unſre ganze Natur, alſo auch auf unſre Neigungen anzunehmen ſcheint, ſo will ich kurz meine Meinung hierüber ſagen.

Bekanntermaſſen giebt es in Erklärung dieſer ganzen Geſchichte einen doppelten Weg. Sie allegoriſch, oder dem Wortverſtande nach zu erklären. Der erſtere iſt ſehr alt, bereits ſeit den Zeiten eines Philo und Origenes vielfältig angenommen worden. Den letzteren haben gleichfalls viele ſehr gelehrte Leute betreten. Beide Erklärungsarten haben ihre auſſerordentliche Schwierigkeiten, — die ich mir nicht aufzulöſen getraue, und alſo aus guten Gründen mein entſcheidendes Urtheil zurückbehalten will. Es ſind der Klippen in der That zu viel, an denen man ſcheitern kann, als daß mir nicht dafür bange werden ſollte. Zumal, wenn ich mir vorſtelle, daß es doch immer noch unmäßige Zeloten giebt, die alsbald das Wehe, und Anathema rufen, wenn man ihre Zunft verläßt, und mit unpartheyiſcher Wahrheitsliebe ſich nach Gewisheit und Beruhigung in ſeiner Ueberzeugung umſiehet.

Wollte man indeſſen nach dem Wortverſtand ſich eine Erklärung formiren, ſo will ich, mit einigen entlehnten Gedanken, allhier eine vorſchlagen.

Gott gebot dem Adam, von dem Baum der Erkenntnis des Guten und Böſen nicht zu eſſen. Dies war, um die juriſtiſche Terminologie beizubehalten, kein lex poſitiua, ſondern mere naturalis. Denn wäre es ein lex poſitiua, ſo muß das poſitiuum in dem materiale liegen. Die leges quoad materiale poſitiuae können aber nichts anders als Mittel zur Erreichung eines gewiſſen Entzweckes anzeigen. Wenn dieſes alſo ein poſitives Geſetz wäre, ſo müßte ein ge-

die Unregelmäßigkeit unſrer Neigungen zur Gnüge beſtäti-
get, wie in der Folge mit mehrerm erhellen wird; ſo ſind
wir

gewiſſer Zweck da ſeyn, den Gott hätte erreichen wollen. Zwar ſagen die Gegner, Gott habe dieſes Geſetz gegeben, um dem Adam ſeine Oberherrſchaft begreiflich zu machen. Kann man es ſich aber wohl gedenken, daß Adam nur im geringſten daran gezweiflet habe. Soll es alſo kein natürliches Geſetz geweſen ſeyn, ſo muß es gleichgültig geweſen ſeyn, daß Gott dem Adam dieſe Frucht zu eſſen verboten hätte. Daß dem nicht ſo ſey, kann folgendergeſtalt erwieſen werden.

Der Baum des Erkenntniſſes des Guten und Böſen iſt ein ſolcher, deſſen Früchte unſere Sinnen zu etwas Guten oder Böſen reitzen. Im Stande der Unſchuld war die Erde für ſich fruchtbar; es war nicht nöthig, daß ſie zur Empfangung der Saat von den Menſchen tüchtig gemacht wurde. Aus der Phyſick erhellt, daß ſine acido keine Fruchtbarkeit in der Erde möglich, und ſie nicht beſtehen könne, wenn das Acidum in einem zu groſſen Ueberfluß vorhanden iſt. Deshalb hat Gott in den Garten eine Frucht gepflanzt, welche den Ueberfluß des Acidi an ſich ziehen ſollte, damit die Erde in ihrer nöthigen Fruchtbarkeit könnte erhalten werden. Da nun Gott dem Adam verbot, von dieſem Baum zu eſſen, ſo folgt daraus, daß er nicht ſo wohl ſeine Herrſchaft ihm zeigen, als vielmehr ihm eine liebreiche, und väterliche Warnung geben wollte. Darum ſagt ihm auch Gott. Von allen Bäumen des Gartens kannſt du eſſen, nur nicht von dieſem; denn, ſo bald du davon iſſeſt, ſo wirſt du einen Trieb zum Böſen bekommen. Bishero weißt du von keiner Krankheit, aber alsdann wirſt du ſterblich ſeyn. Dieſe Frucht wird durch ihre Beſchaffenheit deine Säfte nur aus dem Gleichgewicht bringen.

Dieſe Erklärung, die ich indeſſen nur immer für Conjektur ausgebe, harmonirt ſonſt bequem mit den übrigen Umſtänden. Es heißt, die Frucht war lieblich anzuſehn. Denn, wie bekannt, die Früchte ſind am lieblichſten anzuſehn, die das meiſte acidum bey ſich haben. Die Folgen, welche die erſten Eltern ſelbſt betrafen, können gleichfalls daraus hergeleitet werden. Es heißt. Ihre Augen wurden aufgethan, und ſie ſahen, daß ſie nackend waren. Dies kann unmöglich nach den Buchſtaben verſtanden werden. Vorhero war die Maſſe ihres Blutes noch nicht verderbt.

wir genöthigt, einen andern Weg zur Erklärung dieſer Materie einzuſchlagen. Da wir uns aber auf das, was wir empfinden, nicht mit Zuverſicht verlaſſen können, ſo müſſen wir es auf eine weit hergeholte Weiſe erklären – die denen freilich nicht gründlich ſcheinen wird, die nichts hochſchäzen, wenn es ſich nicht empfinden läßt.

II. Gott hat nur allein ſich Selbſt zum Hauptentzweck bey allen ſeinen Handlungen. Er giebt den Geiſtern nur ſolche Bewegungen *) die zu ihm hingerichtet ſind.

Es iſt eine ausgemachte Wahrheit, daß Gott bey ſeinen Werken keinen andern Hauptentzweck haben könne, als

L 5 ſich

Sie hatten von der Luft, und von der Sonne noch keine unangenehme Empfindung. Nun aber da ſie dieſe acidöſe Frucht zu ſich genommen, wurde ihr Geblüt verderbt, ſie bekamen ein Gefühl; ſie konnten die Luft, und Sonnenhitze nicht mehr ertragen. Darum machten ſie ſich Schürzen, oder Kleider von Feigenblättern. Sie begaben ſich hinter einen ſchattigten Baum, um ſich wider die Sonnenhitze zu verwahren. Daher machte ihnen Gott auch Kleider, u. ſ. f.

Das war das Raiſonnement eines in allen Theilen der Gelahrtheit unvergleichlichen Mannes, und man ſieht, daß er alles aufſucht, was ihm ſeine gründliche, und weitläuftige Gelehrſamkeit anbietet, um nur zwiſchen den natürlichen, und den geoffenbarten Wahrheiten eine Uebereinſtimmung hervorzubringen.

Anm. des Ueberſ.

*) Dadurch wird der freye Wille nicht eingeſchrenkt, wie man muthmaſſen könnte. In dem ſich dieſer auf die Erkenntnis der Güte und Vollkommenheit der Gegenſtände gründet; die Geiſter aber das unendliche Weſen als das Beſte als das Vollkommenſte erkennen, ſo wird ihr Willkür ſelbſt ſie zu ihm hinführen. Alſo hat Gott ihnen Vermögen gegeben das Gute einzuſehen, wodurch ſie denn gegen den Gegenſtand zu beſtimmt werden.

Anm. des Ueberſ.

ſich ſelbſt. Abſichten, die nicht ſo wichtig ſind, hat er auch. Sie gehen alle auf die Erhaltung ſeiner erſchafnen Weſen. Allein zum Hauptentzweck kann er nichts anders machen, als ſich ſelbſt; weil es ſich nicht gedenken läßt, daß er ſich irre, oder in Weſen ſeinen Hauptentzweck legen ſollte, die nicht alle Arten von Güter in ſich ſchlöſſen. Zum Neben- und nicht ſo wichtigen Entzweck kann er die Erhaltung der Geſchöpfe machen; weil ſie alle, ohne Unterſchied, an ſeiner Güte Theil nehmen, und alſo, nach dem Ausſpruch der Schrift, gut, ja ſehr gut ſind. Alſo liebt ſie Gott. Seine Liebe iſt es eben, welche ſie erhält. Nur deshalb können die Dinge beſtehn, weil ſie Gott liebt. Du liebſt, ſagt der Weiſe, alles, was da iſt, du haſſeſt nichts von dem, was du hervorgebracht haſt. Denn aus Haß haſt du auch nichts gemacht und geſchaffen. Wie könnte auch etwas beſtehen, wenn du es nicht gewollt; oder etwas erhalten werden, wenn du es nicht dazu berufen hätteſt? Im Grunde betrachtet iſt es auch nicht denkbar, daß Dinge vor ſich beſtehn ſollten, welche dem höchſtvollkommnen, und unendlich mächtigen Weſen nicht gefallen ſollten; weil nur durch ſeinen Willen die Dinge beſtehn. Gott will folglich ſeine Ehre, als den Hauptentzweck. Er will die Erhaltung der Kreaturen auch, aber er will ſie ſeiner Ehre wegen.

Da die natürlichen Neigungen der Geiſter ohne Zweifel unaufhörliche Eindrücke von dem Willen desjenigen ſind, der ſie geſchaffen hat, und erhält; ſo ſcheint mir auch nothwendig, daß ſie den Neigungen ihres Schöpfers und Erhalters auf das vollkommenſte ähnlich ſind. Natürlicherweiſe können ſie alſo nichts anders zum Hauptentzweck haben, als ſeine Ehre; und keinen andern Nebenentzweck, als ihre und andrer Erhaltung, jedoch immer mit Beziehung

auf den, welcher ihnen das Weſen giebt. Es ſcheint mir auſſer allem Zweifel, daß Gott unmöglich wollen könne, daß der Wille ſeiner Geſchöpfe ein geringeres Gut mehr liebe, als ein weit gröſſeres; das iſt, daß ſie das weniger liebenswürdige mehr lieben ſollten, als das, ſo gröſſere Liebe verdient. Er kann keine Creatur erſchaffen, ohne ſie zu Ihm Selbſt hinzurichten *), und ihr den Befehl zu ertheilen, ihn mehr zu lieben, als alle Dinge; ob er ſie gleich frey und mit dem Vermögen zu ſchaffen vermag, ſich von ihm abzulenken, und loszureiſſen.

III. Die Geiſter neigen ſich zu den beſondern Gütern nur allein vermittelſt der Bewegung, die ſie zu dem allgemeinen Guten haben.

So wie in Gott, eigentlich zu reden, nur eine Liebe ſtatt findet, nemlich die Liebe Seiner Selbſt, und er lediglich durch dieſe Liebe etwas anderes liebt, weil er nichts zu lieben vermag, als in Beziehung auf ſich: ſo drückt er auch uns nur eine Liebe ein, nemlich zum Guten überhaupt. Ohne dieſer Liebe können wir nichts anders lieben, weil wir nichts zu lieben im Stande ſind, was nicht ein wirkliches Gut iſt, oder es doch zu ſeyn ſcheinet. Dieſe Liebe zum Guten im allgemeinen iſt es, was wir bey aller unſrer beſondern Liebe zum Grunde legen: ſie iſt aber in der That nichts anders, als unſer Wille, welcher, wie ich an einem andern Orte ſchon erwähnt habe, in dem beſtändigen Eindruck des Urhebers der Natur beſtehet, welcher

*) Das iſt, er ertheilet ihr ein völliges Vermögen ihn zu erkennen, die Erkenntnis ihres Schöpfers aber reiſſet ſie zu ſeiner Liebe hin.

Anm. des Ueberſ.

cher den Geiſt des Menſchen zum Guten im allgemeinen hinlenkt. Nur bilde man ſich nicht ein, daß das Vermögen zu lieben, welches wir beſitzen, von uns komme, oder von uns abhänge. Nur allein das Vermögen auf eine verkehrte Art zu lieben, oder vielmehr dasjenige auf eine gute Art zu lieben, dem wir unſre Liebe nicht ſchenken ſollten, hängt von uns ab. Denn, da wir frey ſind, können wir die rechtmäßige Liebe, welche uns Gott ſo lange eindrücken wird, als er nicht aufhöret, uns zu erhalten, auf beſondere, folglich auf Falſche und Scheingüter hinrichten. Wir richten ſie auch wirklich darauf hin.

Allein, nicht nur unſer Wille, oder unſre Liebe zum Guten überhaupt kommt von Gott; auch unſre Neigungen zu beſondern Gütern, die wir zwar bey allen Menſchen, aber nicht bey einem jeden unter ihnen in gleicher Stärke antreffen, zum Beiſpiel, unſre Neigung zur Erhaltung unſres und des Weſens dererjenigen, mit welchen die Natur uns verbunden hat, ſind auch Eindrücke des göttlichen Willens auf uns. Ich verſtehe hier unter dem Namen einer natürlichen Neigung, ohne Unterſchied alle die Eindrücke *) des Urhebers der Natur, welche allen Geiſtern gemein ſind.

IV. Urſprung der vornehmſten natürlichen Neigungen. Dieſe machen die Eintheilung des vierten Buches.

So eben habe ich behauptet, Gott liebe ſeine Geſchöpfe und eben ſeine Liebe wäre es, die ihnen ihr Weſen gäbe,

*) Gott hat ſchon in ihre Natur gelegt, daß ſie ihn aus ihrem eigenen Daſeyn, wie auch aus andern Geſchöpfen erkennen, daher ſie ſich zu ihm neigen, ja wegen ihm das wollten was gut iſt. Aus dieſer Quelle flieſſen alle übrige Neigungen. So ſtellen wir uns die Eindrücke des Verfaſſers vor. Anm. des Uebers.

gäbe, und erhielte. Folglich, da uns Gott unaufhörlich eine der ſeinigen ähnliche Liebe einprägt, (denn ſein Wille macht und ordnet den unſrigen); ſo giebt er uns auch alle die natürliche Neigungen, welche nicht von unſrer Wahl abhängen, und die uns zur Erhaltung unſres eigenen, und des Weſens dererjenigen nothwendig hinführen, mit denen wir leben.

Ob die Sünde gleich alle Dinge verdorben hat, ſo hat ſie ſolche doch nicht zerſtöret. Ob ſchon unſre natürliche Neigungen Gott nicht ſtets aus freyer Wahl des Willens zum Entzweck haben; ſo haben ſie ihn doch vermöge der Einrichtung der Natur zum Entzweck. Denn Gott, der ſie in uns hervorbringet, und erhält, erweckt und erhält ſie lediglich ſeinetwegen. Alle Sünder richten ſich zu Gott vermöge des Eindruckes, den ſie von ihm erhalten. Irthümer und Trugſchlüſſe ihres Verſtandes führen ſie von ihm ab. Sie lieben auf die rechte Art: denn niemand kann anders lieben, weil Gott die Liebe eingeflöſſet. Aber ſie lieben nur das Böſe, welches lediglich deshalb böſe iſt, weil Gott, der ſo gar den Sündern das Vermögen zu lieben giebt, es ihnen zu lieben verbietet, weil ſie, ſeit der Sünde dadurch von ſeiner Liebe abgezogen werden. Die Menſchen bilden ſich nemlich ein, daß die Geſchöpfe in ihnen das Vergnügen verurſachen, welches ſie durch ihre Veranlaſſung empfinden. Dem zufolge fallen ſie mit Ungeſtüm auf die Körper, und in eine völlige Vergeſſenheit Gottes, welcher ihrem Auge nicht ſichtbar iſt.

Wir haben folglich itzt noch dieſelben natürlichen Neigungen oder dieſelben Eindrücke von dem Urheber der Natur, welche Adam hatte, ehe er die erſte Sünde begieng. Wir haben ſo gar dieſelben Neigungen, mit den Seeligen im

im Himmel gemein. Denn Gott macht und erhält keine Creatur, ohne ihr eine der ſeinigen ähnliche Liebe zu geben. Er liebt ſich, er liebt uns, er liebt alle ſeine Geſchöpfe: er ſchaft folglich keine Geiſter, die er nicht zu ſeiner, zu ihrer eigenen, und zur Liebe *) aller Geſchöpfe hinlenken ſollte.

Indeſſen, da alle unſre Neigungen nichts anders ſind, als die Eindrücke des Urhebers der Natur, die uns beſtimmen, ihn, und alle Dinge ſeinetwegen zu lieben; ſo können ſie auch nur alsdann geordnet ſeyn, wenn wir Gott aus allen unſern Kräften, und alle andre Dinge um Gotteswillen, aus freyer Wahl unſers Willens lieben. Denn wir können, ohne groſſe Ungerechtigkeit zu begehn, die Liebe, welche uns Gott zu ihm giebt, nicht ſo mißbrauchen, daß wir durch dieſe Liebe etwas anderes, als ihn ſelbſt, oder etwas ohne Beziehung auf ihn lieben ſollten. Folglich erkennen wir itzt nicht nur, was wir für Neigungen haben, ſondern auch, wie ſie beſchaffen ſeyn müſſen, wenn ſie gut, und der Anordnung ihres Urhebers gemäß eingerichtet ſeyn ſollten. Die ganze Unordnung unſerer Neigungen aber beſtehet nur darinn, daß wir uns ſelbſt zum Ziel ſetzen, und anſtatt bey allem auf Gott zu ſehen, alles auf uns allein beziehen.

Wir

*) Will man einſehen, wie die Liebe gegen Gott, gegen ſich ſelbſt, und gegen die Nebengeſchöpfe erfolge, ſo erwege man dieſen Gedanken. In unſerer Natur liegt, daß wir das Gute lieben. Vom Schöpfer haben wir das Daſeyn, dieſes iſt der Grund zu allen unſern Vollkommenheiten — Sollten wir nicht zu ſeiner Liebe gezogen werden? Unſere Vollkommenheiten aber ſind das Gute in uns, ſo müſſen wir uns lieben. Und unſere Nebengeſchöpfe haben nicht weniger ihre Vollkommenheiten, welche in ihnen das Gute ausmachen, alſo auch gegen dieſe muß unſere Liebe entzündet werden.

Anm. des Ueberſ.

Wir haben alſo zuvörderſt, eine Neigung zum Guten im allgemeinen, und dieſe iſt die Quelle aller unſrer natürlichen Neigungen, aller unſrer Leidenſchaften, ſo gar der freyen Liebe unſrer Seele. Denn durch dieſe Neigung zum Guten überhaupt beſitzen wir das Vermögen, unſren Beifall, was die beſondre Güter betrift, die ihr nicht ganz entſprechen, noch aufzuſchieben.

Zweitens. Wir haben eine Neigung zur Erhaltung unſres Weſens.

Drittens. Wir beſitzen alle eine Neigung für andre Geſchöpfe, welche entweder uns ſelbſt, oder denen nützlich ſind, die wir lieben.

Wir haben noch mehr beſondre Neigungen, die von dieſen abhängen. Ich mache aber dieſe Eintheilung blos darum, damit ich einige Ordnung beobachten könne. Ich will in dieſem vierten Buche die Irthümer unſrer Neigungen, auf dieſe drey Stücke zurückbringen. Auf die Neigung zum Guten im allgemeinen. – Auf die Selbſtliebe – und auf die Liebe des Nächſten *).

Zwei=

*) Die Neigung gegen Gott, gegen ſich ſelbſt, und gegen den Nächſten folgen aus der einzigen Grundkraft, vermittelſt welcher wir das Gute erkennen und begehren.

Anm. des Ueberſ.

Zweites Hauptſtück.

I. Die Neigung zum Guten im allgemeinen iſt die Quelle aller Unruhe unſers Willens. II. Dem zufolge die Quelle unſres wenigen Nachdenkens, und unſrer Unwiſſenheit. III. Das erſte Beiſpiel. Die Sittenlehre iſt dem gröſten Theil der Menſchen unbekannt. IV. Das zweite Beiſpiel. Die Unſterblichkeit der Seele wird von einigen beſtritten. V. In abſtrakten Dingen, und ſolchen, die keine Beziehung auf uns haben, iſt unſre Unwiſſenheit auſſerordentlich gros.

I. Die Neigung zum Guten im allgemeinen iſt die Quelle aller Unruhe unſers Willens.

Dieſe weit ausgedehnte Empfänglichkeit des Willens zu allen Gütern im allgemeinen kann nun, da dieſer blos für das Gut geſchaffen, welches alle andere in ſich ſchlieſſet, von den Dingen, die ihm der Verſtand vorſtellt, nicht ausgefüllt werden; – und doch läßt ſich dieſe Bewegung, welche ihm Gott zum Guten giebt, nicht aufhalten. Da ſie niemals aufhöret, ſo ſezt ſie den Verſtand ganz nothwendig in eine unaufhörliche Thätigkeit. Der Wille, da er ſich um das bemüht, was er wünſcht, nöthigt den Verſtand, ſich alle Arten von Gegenſtänden vorzuſtellen. Er ſtellt ſie ſich vor – die Seele findet aber an ihnen keinen Geſchmack, oder, wenn ſie ihr auch gefallen, ſo beruhigt ſie ſich an ſolchen doch nicht. Sie findet an ihnen kein Vergnügen, weil eindringende Einſichten des Verſtandes nicht immer von dem Vergnügen begleitet werden, und eben dieſes die Urſache iſt, daß ihr Gut ihr gefällt; ſie beruhigt ſich nicht völlig an ihnen, weil nichts in der Welt die Bewegung der Seele aufzuhalten vermag, als der, der ſie ihr eingedruckt hat. Alles, was ſich der Verſtand als ſein Gut vorſtellet, iſt endlich – und alles endliche kann zwar auf einen Augenblick unſre Liebe auf eine andre Seite

hin-

hinrichten, aber ſie nicht befeſtigen. Wenn der Verſtand ganz neue, ſehr ungewöhnliche, oder ſolche Dinge betrachtet, die mit dem Unendlichen in einiger Verbindung ſtehen, ſo leidet es der Wille eine Zeitlang, daß er ſie mit aufmerkſamen Nachdenken unterſuche; weil er bey ihnen das anzutreffen glaubt, was er ſucht, und, weil das Groſſe und Unendlichſcheinende den Charakter ſeines eigentlichen wahren Guten trägt! – aber nach Verflieſſung einiger Zeit wird es ihm, ſo wie alles andere, gleichfalls überdrüßig. Er iſt alſo beſtändig unruhig, weil er ſehr geneigt iſt, etwas aufzuſuchen, was er nie finden kann, und demohneracht et täglich zu finden hoffet. Er liebt das Groſſe, – das Auſſerordentliche – das, was mit dem Unendlichen in einigem Verhältnis ſtehet. Er kann in gemeinen und ihm vertraulich gewordenen Dingen ſein wahres Gut nicht finden – ſo bildet er ſich ein, es in unbekannten anzutreffen.

In dieſem Hauptſtück werde ich zeigen, daß die Unruhe des Willens eine der vornehmſten Urſachen der Unwiſſenheit, worinnen wir uns befinden, und der Irthümer ſey, in die wir bey unendlich vielen Gegenſtänden gerathen – in den zwey folgenden aber werde ich das erklären, was die Neigung in uns hervorbringet, die wir zu alle dem haben, was groß und auſſerordentlich iſt.

II. Die Neigung zum Guten im allgemeinen iſt dem zufolge auch eine Quelle unſres wenigen Nachdenkens, und unſrer Unwiſſenheit.

Aus dem, was ich geſagt habe, kann man mit aller Gewisheit folgern:

Erſtlich: daß der Wille nur allein auf ſolche Gegenſtände den Verſtand hinführe, welche mit uns in einigem Verhältniſſe ſtehn, daß er andere hingegen ſehr verſäume. Denn er wünſcht ſeine Glückſeeligkeit mit dem ungeſtümſten Verlangen, und lenket alſo, vermöge des Eindruckes, den er von der Natur erhält, den Verſtand blos zu ſolchen Dingen hin, welche uns nützlich zu ſeyn ſcheinen, und uns einiges Vergnügen verurſachen *).

Zum andern: daß der Wille ſo gar bey Dingen, die ihm einiges Vergnügen gewähren, es dem Verſtande nicht vergönne, ſich lange mit denſelben zu beſchäftigen; weil; wie ich erwieſen habe, alle geſchafne Dinge zwar einige Zeit uns gefallen können – aber bald hernach uns doch Mißfallen verurſachen, und dann unſern Verſtand zurück und anderswo hinführen, wo er ſich Genüge zu leiſten gedenket.

Zum dritten, daß der Wille aufgefordert werde, den Verſtand von einem Gegenſtande zum andern gleichſam laufen zu laſſen – weil es keinen Augenblick giebt, da er ihm nicht den, welcher alle Weſen in ſich ſchließt, auf eine dunkle Weiſe, und in der Entfernung vorſtellen ſollte, wie ich das im dritten Buche erwieſen habe. Denn, da der Wille, ſo zu reden, ſich ſein wahres Gut immer näher zu bringen wünſchet, um von ihm gerührt zu werden, und von demſelben die Bewegung zu erhalten, die ihn belebt; ſo fordert er den Verſtand auf, daß er es ſich auf irgend einer Seite darſtelle. Aber alsdann wird der Geiſt nicht das

*) Hier ſiehet er auf die Gröſſe und unerſättliche Begierde nach dem was uns gut ſcheint.

Anm. des Ueberſ.

das allgemeine, unendlich vollkommne Weſen mehr gewahr – es iſt etwas eingeſchränktes und unvollkommnes. Da es die Bewegung des Willens nun nicht länger aufhalten, noch ihm länger gefallen kann; ſo verläßt er ſolches, um nach einem andern Gegenſtande ſich umzuſehen.

Da indeſſen Aufmerkſamkeit und Nachdenken des Geiſtes ſchlechterdings erfordert werden, wenn man Wahrheiten entdecken will, welche einigermaſſen verborgen liegen; ſo iſt es augenſcheinlich, daß der gemeine Mann in ſolchen Dingen, welche auf ihn nur einige Beziehung haben, in der gröbſten Unwiſſenheit *) – bey abſtrakten und ſolchen Wahrheiten aber, welche auf ihn keine in die Sinne fallende Beziehung haben, ſich in einer ganz unbegreiflichen Blindheit befinde. Ich will indeſſen das alles mit Beiſpielen erweiſen.

III. Das erſte Beiſpiel. Die Sittenlehre iſt dem gröſten Theil der Menſchen unbekannt **).

Keine Wiſſenſchaft hat auf uns Menſchen ſo viel Einfluß, als die Moral. Sie lehrt uns alle unſre Pflichten ge-

*) Es iſt zum erſtaunen, daß man auch noch zu unſern Zeiten den gemeinen Mann in der gröſten Unwiſſenheit, und Blindheit erhält, unter dem Vorwand, es wäre zu befürchten, daß er, wenn er klug würde, ſich gegen ſeinen Oberherrn vergienge. Heiſt dieſes das erſte Naturgeſetz, mache dich und deinen Nächſten vollkommen, erfüllen! Würde man die ſo grobe Unwiſſenheit, die unausſprechliche Blindheit durch geſunde Begriffe, welche man ihm beibrächte ausrotten; könnten wohl ſo viele Abentheuer von Vorurtheilen, ungereimten Vorſtellungen, und Irthümer herrſchen, die noch ſo dick unter dem gemeinen Manne ausgeſtreuet ſind?

Anm. des Ueberſ.

**) Die Moral hat allerdings mehr Einfluß, auf das Glück der Geſellſchaft, als irgend eine andere Wiſſenſchaft. Sie macht uns

gegen Gott, gegen unſern Landesherrn, gegen unſre Eltern, unſre Freunde, überhaupt gegen alles, was uns umgiebt. Sie

uns zu zufriedenen Menſchen, da alle andere Kenntniſſe uns zu viel wiſſenden Geſchöpfen machen. Der Verfaſſer hat Recht, wenn er behauptet, daß ſie dem gröſſeren Theil der Menſchen unbekannt ſey, ſo bald man es von einer genauern Kenntnis des Zuſammenhanges der Pflichten, von richtiger Beſtimmung ihrer Gränzen, und von der Klugheit verſteht, die Ausnahme an dem rechten Orte zu machen. Denn daß wir alle durch ein gewiſſes moraliſches Gefühl den Unterſchied des Guten und Böſen bereits beſtimmen könnten, iſt keine Einwendung. Hingegen wie wenig gebrauchen wir es! — wie ſchwach iſt bey manchem dieſes Empfindnis, der durch körperliche Geſchäfte, und bey vielen Zerſtreuungen es ſo ſehr verringert, daß er ſogar in auffallenden Fällen es nicht gebraucht, — viel weniger in zweifelhaften Lagen es um Rath frägt.

Die Pflichten gegen Gott ſind die erſten, heiligſten, und nothwendigſten. Aus ihnen laſſen ſich alle andere herleiten, — ſie haben keine Ausnahme, und bey ihnen findet ſich keine Colliſion. Demohngeachtet, wie ſauer werden ſie dem Sterblichen in der Beobachtung! auf viele iſt er gar nicht achtſam — in vielen nachläßig — viele thut er mit dem äuſſerſten Zwang, und Unwillen.

Weit mehr Mühe macht eine ſtrenge Beobachtung deſſen, was wir uns und andern ſchuldig ſind. Das Geſetz der Selbſterhaltung ſtößt mit dem Geſetz der Liebe gegen andere unendlich oft zuſammen; — ſo daß es dem beſten Menſchen, und dem geübteſten Moraliſten manchmal gleich ſchwer wird, wenn er entſcheiden ſoll, was nun in dieſem oder jenem Fall den Vorzug habe.

Ich könnte hierüber durch gewählte Beiſpiele noch manche Erläuterung geben. Doch es ſey dem Leſer überlaſſen, ſich einige dazu zu ſuchen.

Woher kommt aber eine ſo groſſe Unwiſſenheit in der Moral? eine ſehr intrikate Frage, eben deshalb, weil eine weitläuftige Kenntnis der Menſchen dazu gehört, wenn man ſie richtig entſcheiden will. Im allgemeinen kann man wohl einige der vornehmſten Urſachen hiervon angeben.

Ganz

Sie zeigt uns den Weg, den wir betreten müſſen, um ewig glücklich zu werden; und alle Menſchen ſtehn alſo in einer

Ganz entſchieden iſt es, daß der Unterricht der Jugend in Religionswahrheiten eine geraume Zeit nicht ſo abgefaßt geweſen iſt, daß dadurch der Verſtand von den ſämmtlichen Pflichten des Menſchen eine ſo lebendige und rührende Erkenntnis erhalten hatte, als er ſie haben muß, wenn er das Herz beſtimmen ſoll, gut zu ſeyn, und das Böſe nun wirklich zu meiden. Gröſtentheils ſind die Kinder=Unterweiſungen auf einen ſehr unbrauchbaren, oft gewiß auch ſchädlichen Fuß eingerichtet. Der Catechet hält ſich bey der Theorie auf, und vergißt die Moral. Er prägt ſeiner Jugend die Unterſcheidungs=Lehren ſeiner Kirche ein, entſcheidet, beſtimmt, beweiſet ihnen manchmal Sätze, die nicht zu beweiſen ſind, die ſie auch ganz gewiß nicht verſtehn.

Oder, er trägt ihnen die Sittenlehre vor, aber unvollſtändig, — vergißt das Nothwendigſte, und bleibt bey Nebendingen ſtehen, redet von allgemeinen Pflichten, und denkt nicht daran, daß die verſchiedene Stände und Verfaſſungen des Lebens auch verſchiedene Verpflichtungen erfordern, u. ſ. f.

So ſehr nun auch unſre Zeiten auf die Verbeſſerung der Kinderunterweiſungen denken, ſo iſt doch der Einfluß noch lange nicht ausgebreitet genug, um die Menſchen in der That moraliſcher zu machen. Es müſſen noch groſſe Revolutionen vorangehn, bevor der Nutzen der itzigen Verbeſſerung des Unterrichts ſichtbar werden ſoll.

Eben ſo viel Theil an der Unwiſſenheit der meiſten Menſchen in der Moral haben die Predigten. Dieſe ſind nun einmal zur Unterweiſung des groſſen Haufens in der Religion beſtimmt; — man kann auch ihren Nutzen ſo wenig läugnen, oder bezweifeln, daß man vielmehr ganz ſicherlich auf eine auſſerordentliche Verſchlimmerung der Sitten rechnen müſte, wenn man dem Volke die Kirche zuſchlöß.

Allein werden die geiſtlichen Reden ſo gehalten, und eingerichtet, daß dadurch eine gröſſere Kenntnis der Moral

weſentlichen Verbindlichkeit, oder vielmehr in einer Nothwendigkeit, von der ſie nichts losmachen kann, ſich einzig und allein mit ihr zu beſchäftigen. – Und doch ſind es ſchon ſechstauſend Jahre her *), daß es Menſchen giebt – un-

ral unter den Menſchen ausgebreitet werden kann? ich zweifle aus guten Gründen daran. Nicht einmal der unlauteren Abſichten zu gedenken, mit denen mancher Geiſtliche auf die Kanzel ſteigt, ſich ſehen, und bewundern zu laſſen, ſeinen Witz und ſeine Beredſamkeit zu zeigen, u. ſ. f.; wie iſt es denn zu gedenken, daß ohne einen vollſtändigen Zuſammenhang der moraliſchen Verbindlichkeiten des Menſchen auch Verbeſſerung der Sitten ſelbſt zu hoffen ſey? auſſerdem, daß man noch beſtändig wider die moraliſchen Predigten mit Unverſtand eifert, und die würdigen Geiſtlichen, die darauf dringen, verketzert, verſchreiet, und als Verführer des Volkes verläſtert; — was hört man nicht zuweilen für ausgeriſſene, — auſſer allem Zuſammenhang ſtehende moraliſche Brochüren? Die überdem von ſo manchem unwiſſenden Geiſtlichen dahin geworfen werden, ohne daß er unterſucht, ob ſie auch dem Zuſtand ſeiner Gemeinde anpaſſen, und ob folglich dadurch Nutzen, oder Schaden geſtiftet werden könne?

Wenn alſo die Geiſtlichen einmal privilegirte Lehrer der Moral ſind, ſo iſt es auch ihre Pflicht, ſie ſo vorzutragen, die Jugend mit dem Fleiſſe darauf zu führen, daß der auſſerordentlichen Stupidität, und dem einreiſſenden ſündlichen Weſen des gemeinen Mannes gesteuert werde.

Ich habe dadurch nur einige Winke geben wollen, den Pater richtig zu beurtheilen, und mit deſto gröſſerer Zuverläßigkeit zu entſcheiden, ob er Recht habe.

Uebrigens verweiſe ich noch auf eine über eben dieſes Sujet gemachte Bemerkung.

Anm. des Ueberſ.

*) Dem Altvater iſt es nicht übel zu nehmen, daß er noch von sechs tauſend Jahren in Rückſicht des Daſeyns der Welt ſpricht. Er war noch zu ſehr eingeſchränkt, er räumte erſt im groben auf: alſo hatte er noch nicht überdacht, daß Gott eine ewige zureichende Urſache wäre, und da-

unter welchen dieſe Wiſſenſchaften noch immer ſehr unvollkommen ſind.

Der Theil der Moral, der unſre Pflichten gegen Gott betrift, der auch in aller Abſicht der nothwendigſte iſt, weil er auf die Ewigkeit eine Beziehung hat, iſt den gelehrteſten Leuten beinahe gar nicht bekannt, und noch itzt findet man Perſonen von Geiſt und Verſtand, denen ſo gar die geringſte Erkenntnis hierüber fehlet. Demohngeachtet iſt dieſer Theil der Moral der leichteſte.

Zuvörderſt: wo wäre doch da nur irgend eine Schwierigkeit, wenn man das Daſeyn Gottes erkennen will. Alles, was Gott gemacht hat, beweiſet daſſelbe: – alles was die Thiere und die Menſchen thun, ſetzt es auſſer Zweifel: – was wir denken, – was wir ſehen, – was wir empfinden macht es unwiderſprechlich gewiß. Mit einem Worte. Man findet nichts in der Welt, das nicht das Daſeyn Gottes bewieſe, oder es für aufmerkſame Köpfe nicht beweiſen könnte, wenn ſie ernſthaft genug ſind, um den Urheber aller Dinge auszuſpähen.

Eben ſo evident iſt es zweitens, daß man den Geſetzen Gottes Gehorſam leiſten müſſe, wenn man glücklich ſeyn will. Denn, da er mächtig und gerecht iſt, ſo muß auf den Ungehorſam gegen ihn jederzeit die Strafe, ſo wie auf den Gehorſam, den man ihm leiſtet, ohne Unterſchied die Belohnung folgen. Was fordert er aber von uns? daß wir ihn lieben – daß unſer Geiſt ſich mit ihm be-

daher ſeine Wirkungen von Ewigkeit ſeyn müſten. Denn es iſt ungereimt zu denken, ein ewiger zureichender Grund, und doch kein gegründetes; es wäre ein unendliches Weſen ohne alle Abſicht da geweſen. Doch bleibt die Welt ein hervorgebrachtes.

Anm. des Ueberſ.

beſchäftige — daß unſer Herz zu ihm hingerichtet ſey. Denn, warum hat er Geiſter geſchaffen? er kann nichts erſchaffen, wenn er es nicht ſeinethalben machet. Uns hat er alſo gleichfalls ſeinetwegen gemacht, und wir ſind ſchlechterdings verbunden, nichts kann uns hievon losmachen, den Eindruck der Liebe, den er beſtändig in uns erhält, nirgends wohin anders zu lenken, ſo daß wir ihn alſo allein, und ohne Aufhören lieben.

Dieſe Wahrheiten ſind ſehr leicht zu erkennen, wenn man nur wenig Aufmerkſamkeit auf ſie wendet. Indeſſen iſt der einzige Grundſatz in der Moral: um tugendhaft und glücklich zu ſeyn, muß man Gott vor allen, und in allen Dingen lieben: der Grund aller chriſtlichen Moral. Auch dazu gehört kein auſſerordentlicher Scharſſinn, um aus dieſem Grundſatz die Folgen zu ziehn, die zur Beſtimmung allgemeiner Geſetze für die Einrichtung unſrer Sitten erfodert werden: ob gleich nur ſehr wenige das thun, und ob man gleich noch täglich über moraliſche Fragen und Wahrheiten ſtreitet, welche doch unmittelbare und nothwendige Folgen eines ſo evidenten Grundſatzes ſind als der eben genannte.

Die Geometer machen in ihrer Wiſſenſchaft beſtändig neue Entdeckungen; oder, wenn ſie ſolche auch eben nicht in ſo hohem Grade vervollkommnen, ſo kommt es daher, daß ſie aus ihren Grundſätzen bereits die nöthigſten und nützlichſten Folgerungen gezogen haben. Aber aus dieſem erſten Grundſatz der Moral nur etwas zu folgern, ſcheint dem gröſten Haufen der Menſchen unmöglich zu ſeyn. Alle ihre Begriffe verlieren ſich, und verſchwinden, ſo bald ſie nur daran denken wollen, weil ſie es nicht ſo thun mögen, wie es doch nöthig wäre: und das wollen ſie nicht, weil ſie

da=

daran keinen Geſchmack finden, oder doch bald hernach ein Misfallen darüber bezeigen, wenn ſie das Vergnügen gefühlet haben. Dieſer Grundſatz iſt abſtrakt, metaphyſiſch, lediglich ein Gegenſtand des reinen Verſtandes; er läßt ſich nicht empfinden; er läßt ſich auch nicht durch die Einbildung begreifen. Für fleiſchliche Augen, oder für eine Seele, die nur allein durch die Augen ſieht, ſcheint er keine Gründlichkeit zu haben. Es findet ſich in der trocknen und abſtrakten Betrachtung dieſes Grundſatzes gar nichts, was der Unruhe ihres Willens Stillſtand gebieten, oder den eindringenden Blick ihrer Seelen beſtimmen könnte, ihn mit einiger Sammlung des Nachdenkens in Erwegung zu ziehen. Wie wäre es alſo möglich, von ihnen die Hofnung zu unterhalten, daß ſie ihn gehörig überſchauen, glücklich begreifen, und in gehöriger Ordnung die Folgerungen daraus ziehen werden, die ſie daraus nehmen ſollten.

Wer den Satz der Geometrie: die Seiten gleicher Triangel ſind auch unter ſich gleich; nur unvollſtändig begriffe – würde für keinen groſſen Geometer gehalten werden können. Hätte man aber auſſer dieſer unvollkommnen und dunklen Erkenntnis dieſes Fundamentalſatzes in der Geometrie davon einigen Nutzen, daß die Seiten gleicher Triangel nicht unter ſich gleich wären; oder wäre eine falſche Geometrie den verkehrten Neigungen der Menſchen eben ſo günſtig, als eine falſche Moral: ſo würden ſie ohnſtreitig in der Geometrie eben ſo viel ungereimte Fehlſchlüſſe machen, als in der Moral. Denn der Irthum, den ſie unterhielten, wäre ihnen willkommen, und angenehm – die Wahrheit aber würde ſie nur verblenden, in Verwirrung ſetzen, und ermüden.

Man verwundre ſich alſo keinesweges über die Blindheit derer, die in den verfloſſenen Jahrhunderten lebten, wo die Abgötterey ihr Reich in der Welt hatte – eben ſo wenig aber über die itzt lebenden, welche ſich von dem hellen Licht des Evangelii noch nicht ſo haben erleuchten laſſen, wie es ſie erleuchten kann. Die ewige Weisheit muſte ſich endlich ſo weit herablaſſen, daß ſie in die Sinne fiel, und ſo die Menſchen unterrichten konnte, welche nur allein ihre Sinnen um Rath fragen. Seit vier tauſend Jahren redete die Wahrheit zu ihrem Verſtand. Sie aber wollten in ſich ſelbſt nicht zurückgehen, ſie hörten und verſtanden ihre Stimme nicht; ſie muſte alſo zu ihren Ohren reden. Das Licht, welches alle Menſchen erleuchtet, ſchien ihnen in der Finſternis, ohne ſie zu zerſtreuen. Es war ihnen unmöglich, es zu erblicken. Das Licht alſo, welches der Verſtand wohl erblicken konnte, hüllte ſich in eine in die Augen fallende Geſtalt, und ward ſichtbar: das **Wort** mußte Fleiſch werden; die verborgene und fleiſchlichen Menſchen unergründliche Weisheit mußte ſie auf eine fleiſchliche Weiſe, wie der heilige **Bernard in der neun und dreißigſten ſeiner Reden, von der Geburt des Herrn ſich ausdrückt,** (carnaliter), unterrichten.

Der beträchtlichſte Theil der Menſchen, insbeſondre die Armen, dieſe der erbarmungsvollen Vorſicht des Schöpfers ſo würdigen Gegenſtände, und diejenigen, welche von ihrer Hände Arbeit, und dem Schweiß ihres Angeſichtes ihres Lebens kümmerlichen Unterhalt zu erwerben beſtimmt ſind, ſind auſſerordentlich unwiſſend und unerfahren. Sie hören nur deshalb, weil ſie Ohren haben, und ſehen nur deshalb, weil ſie Augen haben. Sie ſind ganz unvermögend, durch einige Anſtrengung des Geiſtes in ſich ſelbſt zu gehen, um unter einem gänzlichen Stillſchweigen ihrer Sinne

und ihrer Leidenſchaften die Wahrheit zu fragen. Sie können ſich nicht auf die Wahrheit legen, weil es ihnen nicht möglich iſt, ein Vergnügen an ihr zu finden. Oft denken ſie nicht einmal daran, ſich mit ihr zu beſchäftigen, weil ſie ſich mit dem nicht abgeben wollen, was ſie nicht rühret. Ihr unruhiger und umherſchweifender Wille reiſſet den Geiſt von ſeinen in das Innre einer Sache eindringenden Blicken bald ab, und auf ſinnliche Gegenſtände hin, welche ihnen gefallen, und ſie durch ihre Verſchiedenheit beluſtigen. Denn eben durch ihre Verſchiedenheit und durch ihren mannichfaltigen Wechſel verurſachen es die ſinnlichen Güter, daß man ihre Eitelkeit nicht ſieht, daß man vielmehr das wahre Gute, welches man wünſcht, in ihnen demohnerachtet zu finden glaubt.

Ob alſo gleich die Vorſchriften, welche uns Jeſus Chriſtus als Menſch, als der Weg, – und als der Stifter des einzigen wahren Glaubens in ſeinem Evangelio giebt, weit mehr der Schwachheit unſres Verſtandes gemäß eingerichtet ſind, als die, welche eben dieſer Jeſus Chriſtus als die ewige Weisheit, – als die innere Wahrheit – als das Licht unſeres Verſtandes, in der entlegenſten und tiefſten Gegend unſres Herzens unaufhörlich einſchärft! – – ob gleich Jeſus Chriſtus dieſe ſeine Vorſchriften durch ſeine Gnade angenehm, – durch ſein Beiſpiel ſinnlich und in die Augen fallend, – durch ſeine Wunder überzeugend und verpflichtend gemacht hat; ſo ſind demohnerachtet die Menſchen ſo unwiſſend, und ſo gar des Nachdenkens über Dinge, deren Kenntnis ihnen von der äuſſerſten Nothwendigkeit ſeyn müßte, ſo wenig fähig, daß ſie beinahe niemals auf die Art an dieſelbe denken, wie ſie es doch thun ſollten. Wenige ſehen die Schönheit des Evangelii. Ein geringer Theil fühlet das Gründ-

liche in den Verordnungen und Geſetzen Chriſti, und begreift ihre Unentbehrlichkeit. Eben ſo wenige denken ihnen nach. Die wenigſten finden in ihnen Nahrung und Stärke für die Seele. Der unaufhaltbare Lauf des Willens, der das Gute zu ſchmecken trachtet, geſtattet es ihnen nicht, ſich bey Wahrheiten zu verweilen, welche ſie deſſelben zu berauben ſcheinen *).

Hier

*) Ueberall läßt der Pater bey ſeinen tiefſinnigen Spekulationen ſeinen Witz und Scharfſinn augenſcheinlich hervorſtechen. Ein jeder der ihm nur einige Gegenwart ſeines Geiſtes, und nur geringes Nachdenken gönnet, wird auch hier den wahren Philoſophen entdecken, der mit ungewöhnlicher Geiſtes-Schärfe der Wahrheit nachſpüret, und ſie jederzeit findet, wenn ſie auch noch ſo tief verborgen läge.

Er beweiſet nemlich, daß man in der Moral mit Grunde der Wahrheit ſo wenig Zweifel machen könnte, als gegen den Satz in der Geometrie — daß die Seiten gleicher Triangel auch unter ſich gleich wären; daß blos das Intereſſe, welches die verkehrten Neigungen und Leidenſchaften der Seele an den Paralogysmen in der Sittenlehre haben, auch an den Zweifeln — an den Verdrehungen, und Empörungen gegen ihre ſo heilſame Geſetze Schuld ſeye; daß, wenn eine falſche Geometrie den Neigungen, und den Lüſten ſo ſchmeichelte, wie es eine leichte Moral thut, in jener eben ſo viel Fehl- und Trugſchlüſſe würden gemacht werden, als in dieſer.

Ich finde dies Raiſonnement vollkommen richtig, der Natur des Geiſtes, den Beobachtungen und Erfarungen, die man hiebey anſtellen kann, gehörig angemeſſen, und ungemein fruchtbar zu nützlichen und heilſamen anderweitigen Spekulationen in der Moral.

Man kann es doch bey geſundem Menſchenverſtande, und wohlgeordneter Kenntnis ſeiner ſelbſt unmöglich läugnen, daß ein jeder Menſch von dem Guten und Böſen — vom Recht und Unrecht, — von der Gerechtigkeit und Ordnung nicht nur auf das allerleichteſte ſich überzeugen könne; ſondern, daß es ihm vermöge ſeines mo-

ra-

Hier iſt noch ein andrer Beweis von dem, was ich eben iʒt vortrage.

IV.

raliſchen Gefühles unmöglich ſey, ſich nicht von der Schönheit des Guten, und von der Schändlichkeit des Böſen zu überzeugen — unmöglich, den Forderungen der Sittenlehre ſeinen Beifall zu verſagen — ſchlechterdings unmöglich, das Angenehme in einer jeden rechtmäßigen Handlung nicht zu empfinden.

Das beunruhigende, niederſchlagende, ſchmerzhafte, und ſchädliche auch in der unbeträchtlichſten böſen und unrechtmäßigen Handlung zu verkennen. Allen andern Gründen für die Gewißheit einer Sache kann man immer Zweifel und Bedenklichkeiten entgegenſetzen. Dann aber, wenn es darauf ankommt, zu wiſſen, ob ich in der Welt gut oder ſchlecht handeln müſſe, entſcheidet das innre Gefühl für das Gute ganz gewiß und unwiderſprechlich zum Vortheil deſſelben.

Dem allen ohngeachtet finden ſich eben ſo viel Fehlſchlüſſe, unrichtige Beſtimmungen — irrige Feſtſetzung der Gränzen unſrer Pflichten, kurz ſo viel Verunſtaltung, Verdrehung und Mißbrauch in der Moral, als man in einer jeden Wiſſenſchaft, die Mathematik ausgenommen, antrift. Der Verfaſſer zeigt dies an dem erſten Grundſatz aller Moral daß man das höchſte Weſen lieben müſſe. Er ſucht die Gründe einer ſo groſſen Verfälſchung der Sittenlehre, in dem Eigennutz auf, den die verkehrte Neigungen des Menſchen daran haben: und beweiſet dadurch ſeinen Hauptſatz, daß die **uneingeſchränkte Neigung zum Guten im allgemeinen, beſonders zu dem ſinnlich fühlbaren Guten die Quelle der Flüchtigkeit des Willens, und eines groſſen Theils unſeres Mißvergnügens ſey.** Ob er hier und in der Folge Scharfſinn bewieſen habe, oder nicht, überlaſſe ich billig dem unpartheyiſch denkenden Leſer. Ich werde in der Folge öftere Gelegenheit bekommen, bey den eigenthümlichen Sätzen des Paters manches bemerken zu können, was zum richtigeren Verſtändnis ſeines Syſtems von Belang und Nutzen ſeyn kann.

Eben aus der groben Unwiſſenheit der Menſchen in den leichteſten und erſten Grundſätzen der Moral leitet er

IV. Zweites Beiſpiel. Die Unſterblichkeit der Seele wird von manchen beſtritten.

Den Laſterhaften muß die Entſcheidung der Frage ohne Zweifel ſehr viel Mühe machen, ob ihre Seele ſterb=

er die Nothwendigkeit der chriſtlichen Sittenlehre her. Man vergeſſe die eben nicht ſo ſonderlich ins Ohr fallende Namen, die er aber beibehalten muſte, um ſich nach dem Lehrbegrif ſeiner Kirche zu bequemen; und man wird in ſeiner Beurtheilung der chriſtlichen Moral, und der Entdeckung der Urſachen, warum man ſie doch verachtet, den philoſophiſchen, und gemeinnützigen Kopf finden, den Malebranche zu ſeinen Unterſuchungen ſtets mitbringt.

Wie richtig iſt alles, was er von dem Vorzug der evangeliſchen Lebenslehren ſagt! Denn, wenn es auch wahr wäre, worauf wohl zuweilen das Nachdenken fällt; daß ſehr viele Sittenvorſchriften, die Jeſus bekannt macht, und empfiehlt, den Heiden bereits bekannt geweſen, und daß alſo unſre chriſtliche Moral nur eine Fortſetzung und Berichtigung der natürlichen und philoſophiſchen ſey: ſo bleibt ſie eben deshalb doch von unſchätzbarem Werth, weil ſie jene in einem weit hellerem Licht, mit unwiderleglich, ſtarken Bewegungsgründen, und in der unnachahmlichſten Ordnung und Verbindung liefert und vorträgt.

Der Vater gedenkt dreyer Hauptvorzüge der chriſtlichen für der philoſophiſchen Moral, „Jeſus hat ſeinen „Vorſchriften durch ſeine Gnade Annehmlichkeit ver„ſchaft, ſagt er, er hat ſie durch ſein Beiſpiel ſinnlich „gemacht — und durch ſeine Wunder ihnen die ver„pflichtende Kraft gegeben.„

Ich kenne den Begrif, den er mit dem Worte Gnade verbindet, hinlänglich — und ich weiß wohl, daß er von ihm, und ſeinen Anhängern, übertrieben und überſpannt worden ſey. Könnte man nicht ſchon deshalb den Sittenvorſchriften Chriſti einen groſſen Werth einräumen, weil er ſie mit der allergröſſeſten Anmuth nicht nur vorgetragen hat; ſondern weil ihre Ausübung auch mit dem dauerhafteſten Vergnügen der Seele verbunden iſt. Wollten wir in der Vollbringung der Gebote des Evangelii ei=

ſterblich ſey? wie ſie es davor halten, oder ob ſie nicht ſterbe? wie es die Vernunft und der Glaube lehren.

einen auſſerordentlichen Beiſtand der Gnade Gottes annehmen — ich weiß nicht, ob man dann allen Einwürfen begegnen könnte, die man doch hiegegen machet. Ich beziehe mich auf eine meiner vorigen Anmerkungen, die ich, (ſo wie ich auch die gegenwärtige blos für Anfänger im Denken in der Theologie beſtimme) vorzüglich als ſeine Anwendung philoſophiſcher Grundſätze auf die theologiſche lieferte. Die Gnade Gottes leiſtet einem jeden ihren Beiſtand, der das Gute thut, und die Abweſenheit ſeiner Kräfte dabey verſpüret. Darinn hat der Chriſt vor dem Heiden keinen Vorzug. Aber das iſt entſchieden, und nach aller Geſtändnis wahr — in der treuen Vollbringung der Forderungen im Evangelio liegt ganz auſſerordentliches Vergnügen, und weit mehr Leichtigkeit, als in den Forderungen der philoſophiſchen Sittenlehre.

Ein andrer Vorzug der Moral des Chriſtenthums vor jener liegt darinnen, daß in dem Beiſpiel Jeſu der ſtrengeſte Beweis enthalten iſt, daß alle Vorſchriften der evangeliſchen Moral auszuüben möglich ſind. Dagegen läßt ſich auch nichts einwenden. Der giftigſte Feind unſrer Religion trete auf, und beweiſe, wenn er es kann, daß Jeſus nicht einen exemplariſchen Wandel geführet, und durch ſeine unverfälſchte Tugend allen ſeinen Geboten das unauflößlichſte Siegel der Schönheit und Göttlichkeit aufgedruckt habe? Seine auſſerordentliche Gelaſſenheit unter den anhaltendſten Verfolgungen, ſeine unbeſchreibliche Sanftmuth bey dem Spott und den bitterſten Kränkungen ſeiner Feinde — und ſein ganzer Gott in allem ergebener Sinn — beſtätigen es zur Gnüge, welche Anmuth und Hoheit in den Vorſchriften des Chriſtenthums enthalten ſey.

Die Wunder können als ein Creditiv des Wunderthäters ſeiner Sendung Anſehn, allgemeine Würde, und verbindende Kraft gewähren. Da ſie die ſichtbarſten Beweiſe einer göttlichen mitwirkenden Vorſehung ſind; ſo ſollten ſie auch billig den Beifall aller vernünftigen Menſchen zu der Lehre erwecken, die ſie beſtätigen.

ren. Das iſt für ſie von der allergröſſeſten Wichtigkeit. Ihre ganze Ewigkeit ſteht hier auf dem Spiele. Davon hängt die ganze Ruhe ihres Geiſtes ab. Woher käme dann ihre Ungewisheit und Zweifel hierinne anders, als daher, daß ſie einer ernſthaften Aufmerkſamkeit nicht fähig ſind, und daß ihr unruhiger und verdorbener Wille den Verſtand verhindert, die Gründe in genaue Erwegung zu ziehen, welche der Meinung widerſprechen, deren Wahrheit ſie wünſchen. Iſt es dann eine ſo ſchwere Sache den Unterſchied zwiſchen Seele und Leib, zwiſchen dem, was denket, und dem, was ausgedehnt iſt, zu wiſſen? gehöret ein ſo groſſes Nachdenken des Geiſtes dazu, um zu begreifen, daß ein Gedanke nichts rundes oder viereckiges seyn könne; daß die Ausdehnung zwar verſchiedener Figuren und Bewegungen, keinesweges aber des Denkens und Urtheilens fähig ſey; daß folglich das denkende, und das ausgedehnte zwey ganz entgegengeſetzte Weſen ſind. Indeſſen iſt dieſes ſchon hinreichend, um daraus zu beweiſen, daß die Seele unſterblich ſey *), und daß ſie nicht vergehen könne, wenn auch der Körper vernichtiget würde.

Wenn

Dabey bleibt es aber doch entſchieden, daß ſie zu keiner Pflicht verbinden können, die nicht bereits in der Natur des Menſchen, und der Geſellſchaft, ihren Grund hätte, wozu wir alſo ohne Wunder verbunden ſind.
Anm. des Ueberſ.

*) Man wird nicht leicht einſehen, wie der Verfaſſer ſagen kann: dieſes iſt ſchon hinreichend zu beweiſen, daß die Seele unſterblich ſey. Meines Erachtens beziehet er ſich auf das denkende und ausgedehnte, weil dieſe einander entgegengeſetzte Weſen ſind. Einander völlig entgegengeſetzte Weſen müſſen auch einander völlig entgegengeſetzte Folgen haben; folglich, da der Körper zuſammen geſetzt, und alles zuſammengeſetzte der Auflöſung unterworfen iſt, wird er auch dieſes Schickſal erfaren, das iſt er wird zu Grunde gehen: die Seele aber als einfach kann

Wenn eine Subſtanz vergeht, ſo müſſen freilich die Nebenbeſtimmungen (modi *) derſelben, oder die Art und Weiſe ihres Daſeyns zu gleicher Zeit mit untergehen. Wenn ein Stück Wachs vernichtet würde, ſo müſten die Figuren dieſes Wachſes auch vernichtet werden, weil die Rundung des Wachſes, zum Beiſpiel, im Grunde betrachtet nichts anders iſt, als das Wachs ſelbſt auf dieſe oder eine andere Art. Sie kann alſo ohne das Wachs nicht beſtehn. Wenn Gott alles Wachs, das in der Welt iſt, zerſtören und vernichten wollte; ſo würde doch daraus noch nicht fol-

kann ſich nicht ſelbſt das Daſeyn nehmen, — und nichts endliches hat ſie auſſer ſich, was ihr Daſeyn, da ſie einfach iſt, — ſtören könnte; das Unendliche, Gott zernichtet ſie nicht, weil es wider ſeine Abſichten iſt — alſo wird ſie fortdauern, das iſt unſterblich ſeyn.

Anm. des Ueberſ.

*) Das Wort modus wird von den Philoſophen in einer dreifachen Bedeutung, und wie ſie ſich ausdrücken, latiſſime, late, und ſtricte genommen. In der ausgebreiteſten Bedeutung (latiſſime) zeigt es jede Beſtimmung eines Gegenſtands an, auf dieſe Art iſt der ſpecifiſche Unterſchied (differentia ſpecifica) ein modus. In weitläufiger Bedeutung (late) verſtehet man alle Beſtimmungen darunter, die der Sache auſſer ihrem Weſen zukommen. Demnach theilet man den Gegenſtand in ſein Weſen und ſeine Nebenbeſtimmungen ein: dieſe ſind die modi oder affectiones, und leiden wiederum eine Untereintheilung in unbedingte und bedingte Nebenbeſtimmungen; dem Weſen unbeſchadet können die leztern weg ſeyn. Endlich im engern Verſtande ſtellet man ſich unter modus alles zufällige (accidentia praedicabilia & analoga modorum) im Gegenſtande vor, es mag einen innern oder äuſſern Grund haben; hat es einen innern, ſo ſind es analoga modorum, hat es einen äuſſeren, die accidentalia praedicabilia. In was für einer Bedeutung der Verfaſſer das Wort modus gebraucht, will ich nicht ganz entſcheiden, man wird es aus dem Zuſammenhange erkennen, mir ſcheint er es aber in der zweiten zu nehmen.

Anm. des Ueberſ.

folgen, daß eine andre Subſtanz, oder die Modi einer andern Subſtanz vernichtet wären. Alle Steine, zum Beyſpiel, würden mit ihren Modis zu beſtehn fortfaren, weil die Steine Subſtanzen oder vor ſich beſtehende Weſen, nicht aber die Modi des Wachſes ſind.

Ferner; wenn Gott die Hälfte eines Körpers vernichtete, ſo würde daraus noch nicht folgen, daß die andere Hälfte auch vernichtet würde. Dieſe lezte Hälfte iſt mit der andern verbunden, ſie iſt aber doch mit ihr eines. Wenn alſo eine Hälfte vernichtet iſt, ſo folgt der Kenntnis unſrer Vernunft gemäß, ſo viel daraus, daß die andere Hälfte mit der vernichteten in keinem Verhältnis mehr ſtehe, aber es folgt nicht daß ſie nicht mehr ſey. Da der Gedanke alſo keine Modiſikation der Ausdehnung iſt, ſo wird unſre Seele auch nicht vernichtet, wenn man auch vorausſetzen wollte, daß der Tod unſern Körper vernichtete.

Allein; man hat auch nicht einmal Gründe zu glauben, daß der Körper vernichtet würde, wenn er zerſtöret wird. Die Theile, die ihn zuſammenſetzen, zerſtreuen ſich in die Luft, und löſen ſich in Staub auf. Man ſieht ſie nicht mehr, man erkennt ſie nicht mehr. Das iſt alles richtig. Aber daraus kann man noch nicht ſchlieſſen, daß ſie nicht mehr ſind: denn die Seele kann ſie ſich doch immer noch vorſtellen. Theilet man ein Senfkorn in zwey, in vier, in zwanzig Theile, ſo vernichtet man es freilich vor unſern Augen. Man ſieht es nicht mehr. Aber an und vor ſich ſelbſt, und vor die Seele vernichtet man es nicht; denn die Seele erblickt es doch, wenn man es auch in tauſend, oder hunderttauſend Theile eintheilen wollte.

Für

Für einen jeden, der ſeine Vernunft mehr brauchet, als ſeine Sinne, iſt es eine ausgemachte Sache, daß durch die gewöhnlichen Kräfte der Natur nichts vernichtet werden könne. So wie dem natürlichen Lauf der Dinge nach nicht Etwas aus Nichts entſtehen kann, ſo iſt es auch unmöglich, daß eine Subſtanz, oder ein Ding Nichts werde. Beides der Uebergang eines Dinges zum Nichts — und der Uebergang des Nichts zu einem Ding — iſt eine gleich unmögliche Sache. Die Körper können zwar verfaulen, wenn man die Veränderung, die ſich mit ihnen zuträgt, Verfaulung nennen will: ſie können aber nicht vernichtet werden. Das Runde kann ein Viereck — das Fleiſch kann Erde, kann Luft — und kann alles werden, was man will; denn eine jede Ausdehnung iſt aller Arten der Configuration empfänglich: die Subſtanz des Runden, oder des Fleiſches kann aber nicht vergehn. Es giebt gewiſſe beſtimmte Geſetze in der Natur, denen zufolge die Körper nach und nach ihre Formen verändern; die auf einander folgende Verſchiedenheit dieſer Formen macht eben die Schönheit des Ganzen aus, und flößet dem Herzen tiefe Bewundrung des groſſen Urhebers der Welt ein. Aber kein Geſetz in der ganzen Natur iſt für die Vernichtung irgend eines Weſens. Denn das Nichts hat nichts Schönes, und nichts Gutes — und doch liebt der Urheber der Natur ſein Werk. Die Körper können ſich folglich wohl verändern, aber nicht untergehn und vernichtet werden.

Wollte ſich aber jemand an das Zeugnis ſeiner Sinne halten, und auf der Behauptung hartnäckig beſtehen, die Auflöſung der Körper ſeye eine wirkliche Vernichtung, weil die Theile, in welche ſie ſich auflöſen, unſern Augen nicht mehr ſichtbar ſind; ſo wollte ich ihn bitten, ſich zu erinnern, daß die Körper lediglich deshalb

halb ſich in ſolche dem Auge undurchdringliche Theile auflöſen, weil ſie ausgedehnt ſind. Iſt die Seele nicht ausgedehnt, ſo iſt ſie auch nicht theilbar; iſt ſie aber nicht theilbar, ſo wird man es auch zugeſtehn müſſen, daß ſie in dieſem Sinn das Wort genommen, nun auch nicht könne zerſtöret werden. Wie könnte man ſich aber einbilden, daß die Seele ausgedehnt und theilbar ſey? Man kann zwar durch eine gerade Linie ein Viereck in zwey Triangel, in zwey Parallelogrammen, in zwey Trapezen eintheilen; wie läßt es ſich aber gedenken, und wo wäre die Linie, die ein Vergnügen, oder den Schmerz, oder einen Wunſch durchſchneiden könnte? was für eine Figur würde wohl aus dieſer Theilung herauskommen? In der That; ſo fruchtbar auch ſonſt die Einbildungskraft iſt, ſo halte ich ſie doch nicht für ſo ergiebig an falſchen Ideen, daß ſie ſich hierüber die nöthige Genugthuung geben könnte.

Die Seele iſt alſo nicht ausgedehnt, nicht theilbar, ſie iſt den Veränderungen nicht unterworfen, welche die Körper erleiden. Demohnerachtet iſt ſie ihrer Natur nach nicht unveränderlich. Wenn der Körper einer unendlichen Anzahl verſchiedener Figuren und Configurationen fähig iſt, ſo kann die Seele auch eine unendliche Anzahl verſchiedener Vorſtellungen, und verſchiedener Modifikationen haben. So wie ſich nach unſerm Tode die Subſtanz unſeres Fleiſches in Erde, in Dünſte, und in eine unendliche Anzahl andrer Körper auflöſen wird, ohne vernichtet zu werden; ſo wird alsdann unſre Seele, ohne deshalb in das Nichts zurückzukehren, Gedanken und Empfindungen haben, die von denen ganz verſchieden ſind, welche ſie in dem gegenwärtigen Leben gehabt hat. So lange wir leben, iſt es nothwendig, daß unſer Körper aus Fleiſch und Knochen zuſammengeſetzt ſey. Eben ſo nothwendig iſt es, wenn wir

leben

leben wollen, daß unſre Seele die Ideen, und die Empfindungen habe, welche ſie in Beziehung auf den Körper, mit dem ſie verbunden iſt, nun wirklich hat. Wird ſie aber erſt von ihrem Körper getrennet ſeyn, ſo wird ſie auch die unumſchränkte Freiheit erhalten, alle Arten von Ideen und Modifikationen zu bekommen, ſo verſchieden ſie auch von denen ſeyn mögen, die ſie gegenwärtig hat. Auch unſer Körper wird alle Arten von Figuren, und Configurationen empfangen können, wenn ſie auch von denenjenigen noch ſo verſchieden ſind, die er haben muß, wenn er der Körper eines lebenden Menſchen ſeyn ſoll *).

N 3 Aus

*) Da die Lehre von der Unſterblichkeit der Seele von der äuſſerſten Wichtigkeit iſt, und ein vernünftiger Menſch dem zufolge für die möglichſte Ueberzeugung in dieſer zur Gemüthsruhe, und glücklichen Ausübung der Tugend unentbehrlichen Wahrheit ſorgen muß; — ſo ſind auch von jeher alle] Beſtrebungen des menſchlichen Verſtandes dahin gegangen, hierüber, Licht und Gewißheit zu verbreiten.

Beluſtigend wäre es allerdings, wenn man einmal eine Geſchichte von dem Lehrſatz, die Seele iſt unſterblich lieferte. Das iſt; wenn man die verſchiedene Meinungen der Alten, und der neueren Zeiten über den Zuſtand der menſchlichen Seele nach dem Tode, anführen, die Beweiſe für dieſe Wahrheit, aber auch die Einwürfe, und die Gegenbeweiſe gehörig unter einander vergleichen, und ſo urtheilen wollte, wo die Wagſchaale den Ausſchlag geben würde.

Hier wird keiner meiner Leſer dergleichen ſuchen, da ich kein Lehrbuch ſchreibe, ſondern meinen Schriftſteller nur erläutere, ſeine Meinungen, und Urtheile anwende, und ihn, wenn es nöthig ſcheinet, berichtige. Ich will die neueſten Veränderungen in dieſer importanten Lehre indeſſen doch berüren.

Arnauld hielt es für einen merkwürdigen Beweis einer ganz beſondern Vorſehung, daß ſie den Carteſius erwecket

Aus dem, was ich geſagt habe, läßt es ſich meiner Meinung nach erkennen, daß die Unſterblichkeit nicht ſo ſchwer

wecket hätte, der die Unſterblichkeit der Seele endlich einmal ordentlich und ſtrenge bewieſen habe.

Dieſer Beweis beruhet auf der Vorausſetzung, daß die Seele einfach ſey. Iſt dieſer Satz richtig, ſo iſt es evident, daß ſie nicht könne aufgelöſet werden, folglich unverweslich ſeyn müſſe. Nach dem Carteſius, ſeitdem die Wolfiſche Philoſophie allgemein ſich ausgebreitet hat, iſt man mit dieſem Beweis nicht mehr zufrieden geweſen, denn er hebt auch in der That den Einwurf der Vernichtung nicht auf, obgleich die Seele, wenn ſie immateriell iſt, durch alle Kräfte der Natur nicht vernichtet werden kann.

Herr Profeſſor Meier führt in ſeinem Werke über die Unſterblichkeit der Seelen folgenden Beweis: „Erſtlich, ſagt er, iſt zu beweiſen, daß keine endliche Subſtanz von einer andern endlichen Subſtanz kann vernichtet werden. Wir wollen zwey endliche Subſtanzen nehmen, A. und B. B. ſoll einen Verſuch thun, die Subſtanz A. zu zerſtören. B. muß alſo eine Handlung vornehmen, und in A. wirken. Keine Wirkung der einen Subſtanz in die andere iſt in dieſer Welt ohne Gegenwirkung, welche noch überdem der Wirkung jederzeit gleich iſt. Indem alſo B. in A. wirket, um es zu zernichten, ſo widerſetzt ſich A, und ſein Widerſtand iſt ſo ſtark, als der Anfall. Da nun dieſes von einem jeden wiederholten Anfalle der Subſtanz B. auf die Subſtanz A, gilt: ſo iſt offenbar, daß A, ſo lange es angegriffen wird, mit gleichem Nachdrucke zurückwirke. So lange die Subſtanz A. wirket, ſo bleibt ſie wirklich, und lebendig. Es iſt demnach gewiß, daß keine endliche Subſtanz die andere vernichten könne.

Zum Verſtändnis dieſes Beweiſes gehört wieder ein andrer Erweis, daß nemlich in dieſer Welt keine Wirkung ohne Gegenwirkung ſey. Hierüber verweiſe ich auf Baumgartens Metaphyſick, von dem erſten Urſprung der Körper.

Daß

ſchwer zu begreifen ſey. Wenn aber doch ſo viele Menſchen daran zweiflen, woher ſollte das anders kommen, als,

Daß Gott unſere Seele vernichten könne, hat nicht den geringſten Zweifel. Ob er es aber thun wolle, das iſt eine andere Frage.

Herr Mendelſohn in ſeinem fürtreflichen Phädon hat dieſen Einwurf, ſeinem eigenen Geſtändniſſe nach vielleicht nicht ganz aus dem Wege geräumt. Wie aber, läßt er im erſten Geſpräch, den Cebes fragen, wenn die Seele von einer übernatürlichen Macht, von einer Gottheit zerſtöret würde? Wie glücklich, antwortete **Sokrates**, wie wohl verſorgt ſind wir, wenn wir nichts, als die **unmittelbare** Hand des einzigen Wunderthäters zu fürchten haben? Was wir beſorgten, war, ob die Natur unſrer Seele nicht an und für ſich ſelbſt ſterblich ſey; und dieſe Beſorgnis ſuchen wir durch Gründe zu vereiteln — ob aber Gott, der allgütige Schöpfer und Erhalter der Dinge, ſie durch ein Wunder zernichten werde? Nein Cebes! laß uns lieber befürchten, die Sonne würde uns in Eis verwandeln, ehe wir von der ſelbſtſtändigen Güte eine grundböſe Handlung, **die Zernichtung durch ein Wunderwerk** befürchten wollen.

Herr Profeſſor Meier iſt zwar in dem angeführten Buche der Meinung, daß man die Unſterblichkeit der Seele nicht geometriſch beweiſen könne, und, ob er gleich hernach ſeine Meinung geändert, und einen mathematiſchen Beweis hat liefern wollen, ſo werden gewiß ſeine Leſer mehr mit dem erſteren zufrieden ſeyn. Seine erſten Gedanken hierüber gründet er erſtlich darauf, daß derjenige, welcher die Unſterblichkeit der Seele erweiſen wollte, darthun müßte, daß ſie zu dem Plan der ganzen Welt gehöre. Wer dies leiſten will, der muß den Zuſammenhang der ganzen Welt überſehen; — da nun dies kein Menſch zu thun im Stande iſt, ſo kann folglich auch kein Menſch einen ſolchen Beweis führen. Ich mag hier nicht entſcheiden, ob etwa zu viel verlanget ſey? Herr Meier glaubt es wenigſtens ſelbſt. Zweitens ſtützet er ſich auf einen andern Satz, daß wir Menſchen von zukünftigen Begebenheiten in dieſer Welt nichts mit vollkommner Gewißheit zum voraus wiſſen können, u. ſ. f.

weil es ihnen nicht gefällt, über die Gründe, die die Unſterblichkeit beweiſen, in dem Grade der Aufmerkſamkeit nachzudenken, der zur Ueberzeugung erfordert wird? daß ſie aber das nicht wollen — ſollte es nicht aus der Unbeſtändigkeit und Unruhe des Willens herzuleiten ſeyn, der den Verſtand unaufhörlich in Verwirrung ſezt, und ihm die nöthige Zeit raubt, die Begriffe zu unterhalten, welche ihm die gegenwärtigſten ſind, worunter die Begriffe vom Gedanken und von der Ausdehnung gehören. So wie ein Menſch, in deſſen Herzen eine Leidenſchaft wütet, oder ein andrer, der die Augen auf alle Seiten unaufhörlich wirft, zum öſtern die Gegenſtände nicht bemerkt, die ihm die allernächſten und ſichtbareſten ſind. Die Unterſuchung über die Unſterblichkeit der Seele bleibt alſo in aller Abſicht betrachtet eine der allerleichteſten, wenn man nur ohne der Einbildungskraft ſein Ohr zu öfnen, die klare und deutliche Idee von der Ausdehnung mit dem Gedanken vergleicht, und ihr Verhältnis gegen einander mit einigem Nachdenken des Geiſtes betrachtet *).

Wenn

Ich habe mich beſonders hier an Herrn Meier gehalten, weil er mit allem Recht auf den Ruhm Anſpruch machen kann, durch ſein fürtreſliches Buch, und die darüber geführten Streitigkeiten, in dieſer Materie ein groſſes Licht angezündet zu haben. In der Folge hat man ſich weniger an vielſprechende Titel gehalten, und es ſcheint, daß nach und nach der Philoſoph ein jedes Buch, das mit dem Titel einer mathematiſchen Demonſtration von der Unſterblichkeit der Seele pranget, mit eben der Gleichgültigkeit anſehn werde, mit der der Mathematikus die vielen Schriften von der Quadratur des Zirkels betrachtet. Wir ſind glücklich, daß die Unſterblichkeit der Seele nach der Vernunft höchſt wahrſcheinlich, nach den Ausſprüchen der heiligen Schrift aber ungezweifelt gewiß ſey.

Anm. des Ueberſ.

*) Aus dem Verhältnis der Ausdehnung gegen den Gedanken wird man leicht einſehen, daß nicht dem Ausgedehnten

Wenn der Leichtſinn und die Unbeſtändigkeit des Willens unſerm Verſtand es nicht einmal erlaubt, Dinge, die uns gegenwärtig ſind, und an deren Kenntnis uns äuſſerſt gelegen iſt, bis auf ihren Grund zu erforſchen: wie viel weniger wird er es geſtatten, über entferntere Dinge nachzudenken, welche in gar keinem Verhältniſſe mit uns ſtehen? Wenn wir alſo bey dem gröſten Theil der Dinge, deren Kenntnis uns unentbehrlich iſt, unſre Unwiſſenheit geſtehn müſſen, wie viel weniger werden wir ſie läugnen können, wenn es Dinge betrift, welche uns ganz unnütz und vergeblich ſcheinen.

Ich habe keinesweges nöthig, dies durch Beiſpiele zu beweiſen, die keine beträchtliche Wahrheit in ſich ſchlieſſen, und alſo nur verdrieslich ſind. Denn, wenn es wirklich Dinge giebt, um die man ſich gar nicht bekümmern muß, ſo ſind es gewiß ſolche, die zu nichts in der Welt nutzen können.

Wenn auch nur wenige Menſchen ſich mit ganz unnützen Dingen beſchäftigen, ſo ſind es doch immer mehr, als es ſeyn ſollten. Niemals kann die Anzahl derer zu groß ſeyn, die ſie verachten, vergeſſen, und ſich nicht die geringſte Mühe geben, über ſie zu urtheilen.

Es iſt kein Fehler eines eingeſchränkten Verſtandes, manche Dinge nicht zu wiſſen — das iſt ihm

N 5 allein

ten oder Körper der Gedanke, ſondern einer für ſich beſtehenden Kraft, die einfach iſt, zukomme. Da nun das einfache weder durch ein ander endliches Ding kann zernichtet werden, noch ſich ſelbſt zu zerſtören vermögend iſt; und von Gott ſeinem Entzweck gemäß unaufhörlich erhalten wird, ſo muß ein ſolches als die Seele unſterblich ſeyn.

Anm. des Ueberſ.

allein als ein Fehler auszulegen, daß er über ſie urtheilen will, da er ſie doch nicht kennet. Die Unwiſſenheit iſt ein nothwendiges Uebel, allein den Irthum kann und muß man verhüten. Ich verdamme folglich die Unwiſſenheit der Menſchen in ſehr vielen Dingen keinesweges. Die voreiligen Urtheile tadle ich, die ſie darüber fällen.

V. In abſtrakten, oder ſolchen Dingen, die gar keine Beziehung auf uns haben, iſt unſere Unwiſſenheit auſſerordentlich groß.

So bald die Dinge in der Welt in einem merklichen Verhältnis mit uns ſtehen, ſo bald ſie ſinnlich ſind, und in das Gebiet der Einbildungskraft gehören; ſo kann man auch ſagen, daß der Verſtand ſich damit beſchäftige, und davon einige Kenntnis haben könne. Denn, wenn wir es erſt einſehen, daß die Dinge eine Beziehung auf uns haben, ſo denken wir mit Neigung an ſie; wenn wir aber fühlen, daß ſie uns rühren, ſo beſchäftigen wir uns mit ihnen aus Vergnügen. In vielen Dingen würden wir alſo klüger und einſichtsvoller ſeyn, als wir es doch wirklich nicht ſind, wenn die Unruhe und die unaufhörliche Bewegung unſres Willens unſre Aufmerkſamkeit nur nicht zu ſehr in Verwirrung und Ermüdung ſetzte.

So bald aber etwas abſtrakt iſt, und in geringerem Grade in die Sinne fället; ſo können wir davon nur mit groſſer Schwierigkeit eine gewiſſe Erkenntnis erhalten. Nicht; weil ſich abſtrackte Wahrheiten an und vor ſich ſelbſt mit vieler Schwierigkeit begreifen lieſſen, ſondern deshalb, weil die Aufmerkſamkeit und die durchdringende Erkenntnis unſers Geiſtes gewöhnlicherweiſe mit dem ſinnlichen Anblick der Gegenſtände zu gleicher Zeit ihren Anfang und ihr Ende nimmt.

nimmt; weil man an nichts anders denkt, als an das, was man ſiehet, und empfindet, und zwar nur ſo lange, als man es ſiehet, und empfindet.

So viel iſt entſchieden. Wenn unſer Verſtand ohne Darzwiſchenkunft irgend einer Empfindung ſich mit den klaren, und deutlichen Begriffen beſchäftigen könnte; wenn die Unbeſtändigkeit des Willens ſeine geſchäftige Kraft nicht unaufhörlich auf andere Gegenſtände hinlenkte: ſo würden wir in unendlich vielen Unterſuchungen über die Natur, die wir izt für unauflöslich halten, nicht ſo beträchtliche Schwierigkeiten finden, und in geringer Zeit die Unwiſſenheit, und die Irthümer ablegen lernen, die uns izo in Abſicht dieſer Unterſuchungen unvermeidlich ſind.

So bleibt es, zum Beiſpiel, eine für einen jeden Menſchen, der von ſeinem Verſtand den nöthigen Gebrauch macht, unwiderſprechlich entſchiedene Wahrheit; daß die Schöpfung, und die Vernichtung die gewöhnlichen Kräfte der Natur überſteigen. Wollte man ſich dem zufolge nur an den reinen und unvermiſchten Begrif unſres Verſtandes aufmerkſam halten; ſo würde man die Schöpfung und Vernichtung einer unendlichen Anzahl neuer Weſen, als der ſubſtantiellen Formen – der Beſchaffenheiten, der wirklichen Fähigkeiten, und Vermögen, nicht mit ſo geſchwinder Bereitwilligkeit annehmen, und behaupten, u. ſ. f. – In den deutlichen Begriffen, die man nun einmal von der Ausdehnung, von der Figur, und von der Bewegung hat, würde man von den Naturbegebenheiten den Grund aufſuchen. Das wäre auch nicht allezeit ſo mühſam, als man ſich einbildet. Denn alle Dinge in der Natur ſind unter einander verbunden, und eines beweiſet das andere.

Die

Die Wirkungen des Feuers, bey Canonen und bey Mienen unter der Erde, zum Beiſpiel, ſind ſehr auffallend; und ihre Urſache iſt doch ſehr verborgen. Wenn man indeſſen, anſtatt den Eindrücken der Sinne und manchen falſchen oder irreführenden Erfarungen Gehör zu geben, ſich nur immer an dem einzigen Begrif des reinen Verſtandes halten wollte: daß ein nur in geringe Bewegung geſetzter Körper unmöglich eine gewaltſame Bewegung hervorbringen könne, weil er dem Körper, der ihn anſtöſſet, nicht mehr Geſchwindigkeit geben kann, als er ſelbſt hat; ſo würde man daraus ohne alle Mühe den Schluß machen, daß man eine ſehr ſubtile, unſichtbare, und in auſſerordentliche Bewegung geſezte Materie annehmen müſſe, die in alle Körper überhaupt verbreitet ſey. Noch weit mehrere Dinge würden ſich daher erklären laſſen, die uns ſo wohl die Natur des Feuers bekannter machen, als auch zur Entdeckung noch vieler anderer, verborgen liegender Wahrheiten verhelfen würden.

Da nemlich in einer Canone, oder in einer Miene ſich groſſe Bewegungen äuſſern, zu deren Hervorbringung alle die ſichtbare Körper, die ſie umgeben, nichts beitragen können; ſo iſt das auch beſtändig ein in die Augen fallender Beweis, daß es noch unſichtbare Körper gebe, die nicht empfunden werden können, — die wenigſtens mit einer Canonenkugel gleich ſtarke Bewegung haben; und, da ſie ſehr fein und zart ſind, ganz allein, ohne anzuſtoſſen, und ohne etwas zu zerbrechen, durch die Zwiſchenräume der Canone durchgehen können, ehe ſich Feuer in derſelben befindet, das iſt, (wie es Herr Des Cartes *) weitläuftiger und mit

*) Siehe die Principia philoſophiae.
S. die ſechzehnde Erläuterung über die Erzeugung des Feuers. Anm. des Verf.

mit vieler Wahrſcheinlichkeit erkläret hat,) bevor ſie die harten und groben Salpetertheile, aus denen das Pulver zuſammengeſetzt iſt, umgeben haben. Sobald ſich aber das Feuer in denſelben befindet, das iſt, ſo bald die feinen und in Bewegung geſetzten Theile die gröbere und ſolidere Beſtand-

Die Stelle des Carteſius, worauf der Vater ohne Zweifel ſein Augenmerk richtet, iſt dieſe. Sie findet ſich im vierten Theil ſeiner philoſophiſchen Grundſätze im 109 und folgenden Abſchnitten. Ich will ſie überſetzt anführen: „Nichts, ſagt er, fängt ſchneller Feuer, und erhält es länger, als das Schießpulver, welches aus Schwefel, Salpeter, und Kohlen zuſammengeſetzt iſt. Schon der Schwefel allein iſt ſehr brennbar, weil er aus kleinen Theilchen ſehr ſcharfer Säfte beſteht, welche in ſo zarte und dichte kleine Zweige Röhren voller öhllichten Materie eingeſchloſſen ſind, daß zwiſchen dieſen kleinen Röhren dem erſten Element viele Durchgänge offen ſtehen. Daher hält man auch in der Medicin den ſehr heiſſen Schwefel ungemein brauchbar.

Der Salpeter beſteht aus länglichten harten Theilen, die von dem gemeinen Salz ſich dadurch unterſcheiden, daß ſie an dem einen Ende dicker, als an dem andern ſind. Das erhellt bereits daher, daß er, wenn man ihn im Waſſer auflöſet, nicht, wie das gemeine Salz, in viereckigen Figuren auf der Oberfläche des Waſſers zuſammenrinne, ſondern auf dem Grund, und an den Seiten des Gefäſſes ſich anhänge.

Was die Gröſſe dieſer Theilchen betrift, ſo glaube ich, unter ihnen ſey ein ſolches Verhältnis, daß die Theilchen der ſcharfen im Schwefel befindlichen Säfte, wenn ſie von dem erſten Element in Bewegung geſetzt worden ſind, und auch aus den Zwiſchenräumen der kleinen mit öhlartiger Materie vollgeſtopften Röhren die Kugeln des zweiten Elements heraus ſtoſſen, und zugleich die Theilchen des Salpeters, welche dicker ſind, als ſie, in ſchleunige Bewegung ſetzen.

Die Theile des Salpeters aber neigen ſich auf ihrer dickeren Seite vermöge ihrer Schwere herunter; ihre vornehmſte Bewegung geſchieht mithin auf der ſchär-

ſtandtheile des Salpeters umgeben, und ihnen folglich ihre ſehr ſtarke, und äuſſerſt heftige Bewegung mitgetheilet haben; ſo muß alles zerſpringen, weil die Oefnungen der Canone, welche den ſubtilen Theilen, von denen ich rede, freien Durchgang lieſſen, als ſie allein waren, nicht groß genug ſind, um die gröberen Salpetertheile, und einige andere, aus denen das Pulver zuſammengeſetzt iſt, durchzulaſſen, wenn ſie von den feineren Theilen, die ſie umgeben, fortgeſtoſſen worden ſind.

So wie das Waſſer in kleinen Bächen, welches unter einer Brücke fließt, wegen der Kleinheit ſeiner Theile ſie weder erſchüttert, noch umſtöſſet: ſo geht nun auch die zarte und ſubtile Materie, von der ich eben geredet habe, die Oefnungen aller Körper gerade durch, ohne in ihnen in die Sinne fallende Veränderungen zu machen. Wie nun aber eben dieſer Bach eine Brücke umreiſſen kann, wenn er groſſe Stücken Eis, oder noch mehr ſolidere Körper in ſeinem Lauf

ſchärferen Seite, welche aufwärts gerichtet, in B einen gekrümmeten Kreis beſchreibt, erſt einen ſehr kleinen, als in C; der aber, (wenn kein Hindernis darzwiſchen kommt) in D ſo

gleich gröſſer wird; da unterdeſſen die Schwefeltheilchen ſich zu allen Seiten mit der gröſten Geſchwindigkeit hinbewegen, und ſo zu den andern Salpertheilen in kurzer Zeit hingelangen.

Weil aber ein jedes der Salpetertheilchen viel Raum erfordert, in welchem es ſeine zirkelförmige Bewegung beſchreibt; ſo wird nun auch die Flamme des Pulvers weit ausgebreitet: und, da ſie mit der Spitze, welche in die Höhe gerichtet iſt, dieſe Zirkel beſchreiben, ſo geht auch ihre ganze Gewalt in die Höhe hinauf; folglich, da es ungemein trocken und ſubtil iſt, ſo kann man es ohne Schaden in der Hand anzünden.„

Anm. des Ueberſ.

Lauf mit ſich fortzieht, und ſie mit eben der Stärke der Bewegung, in der er ſelbſt läuft, gegen ſie hinſtöſſet: ſo kann auch jene feine Materie alle die uns in Erſtaunen ſetzende Wirkungen hervorbringen, die wir in Canonen, oder in den Mienen erblicken. Sie theilet nemlich den Theilen des Pulvers, die ſich mit ihr vermiſchen, ihre Bewegung mit, welche weit ſchneller und gewaltſamer iſt, als alle Bäche und Ströme ſich zu bewegen im Stande ſind. Dieſe Pulvertheile; weil ſie zu dick ſind, können durch die Oefnungen des Körpers, der ſie umſchlieſſet, nicht frey durchkommen, folglich müſſen ſie ihn mit Gewalt aus einander reiſſen, damit ſie ungehindert durchgehn können.

Der gröſte Theil der Menſchen kann ſich dergleichen feine und zarte Theilchen nicht vorſtellen, und, da er ſie nicht ſieht, ſo hält er ſie für Chimären. Wo ſich der Geſichtskreis endiget, ſagt Baco, da höret beinahe immer die Betrachtuug des Verſtandes auf. Um über Dinge, die ſie doch nicht wiſſen, nur nicht ſtillſchweigen zu dürfen, erfinden viele Philoſophen lieber eine neue Entität *). Macht man nun gegen dieſe ihre falſche und unverſtändliche Vorausſetzungen den Einwurf, daß das Feuer doch nothwendig aus ſehr flüchtigen und in ſtarke Bewegung gebrachten Theilen beſtehen müſſe, weil es ſo gewaltſame Bewegungen hervorbringet, und eine Sache der andern nicht etwas mittheilen kann, was ſie ſelbſt nicht hat;

*) Ganz recht hat der Verfaſſer: er merkte aber nicht, daß er ſelbſt hie und da in dieſen Tadel verfiel. Recht zu bewundern iſt es, daß auch zu unſern Zeiten ſolche philoſophiſche Brut noch nicht ausgegangen, die ſich ſelbſt das erſchaffet, wodurch ſie erklären will, als wenn ſie ganz unwiſſend in den Grundregeln wäre: ähnliche Wirkungen müſſen ähnliche Urſachen haben, oder die Zergliederung der Wirkung muß auf ihre Urſache führen.

Anm. des Ueberſ.

hat; (dies iſt ein ſehr gründlicher und wichtiger Einwurf); ſo laſſen ſie es an eingebildeten, und nichtsbedeutenden Unterſcheidungen, zum Beiſpiel, daß es zweydeutige (equivoques) und nicht zweideutige (univoques) Urſachen gebe, nicht fehlen, und verwirren lieber alles, um nur den Schein zu erhalten, etwas geſagt zu haben, da ſie im Grunde doch nichts ſagen. Denn; daß, in dem Sinn, wie ſie es nehmen, in der ganzen Natur es keine zweideutige Urſache (cauſe équivoque) gebe, ſondern, daß ſie der Unwiſſenheit ihr chimäriſches Daſeyn zu verdanken habe, leuchtet einem jeden aufmerkſamen und denkenden Kopf ſo gleich unwiderſprechlich ein.

Alſo mehr klare und deutliche Begriffe ſollten wir uns zum Anſchauen wählen, wenn wir die Natur zu kennen wünſchen. Den Leichtſinn und das Unbeſtändige unſeres Willens ſollten wir emſiger beherrſchen lernen, wenn wir die Dinge in der Welt bis auf ihren Grund penetriren wollen. So lange der Wille fahrläßig, unbeſtändig, und flüchtig iſt; wird der Verſtand immer noch ſchwach, ſuperficiell, und dem Irthum auſſerordentlich ergeben bleiben.

Freilich wird es ermüden, und einigen Zwang verurſachen, wenn wir die Dinge an deren Kenntnis uns gelegen iſt, bis auf ihren Grund erforſchen wollen: – wo iſt aber auf der Erde etwas ohne Mühe und Arbeit zu haben?

Es iſt eine Schande, wenn Leute, denen es an Kopf nicht fehlet, wenn Philoſophen, denen in aller Abſicht die Unterſuchung und Verteidigung der Wahrheit eine theure Pflicht ſeyn müßte, ohne zu wiſſen, was ſie ſagen, in den Tag hineinſchreiben, und reden, und ſich mit Kunſtwörtern

tern begnügen, die für einen des Denkens gewohnten Verſtand nicht den geringſten deutlichen Begrif haben *).

Drittes Hauptſtück **).

I. Die Neugierde iſt natürlich, und nothwendig. II. Drey Regeln, ſie gehörig zu mäßigen. III. Erklärung der erſteren Regel.

I. Die Neugierde iſt natürlich und nothwendig.

So lange die Menſchen für ein Gut, welches über ihre Kräfte hinausgeſetzt iſt, eine Neigung haben, ſo lange ſie es nicht beſitzen; ſo lange wird ihnen eine gewiſſe innere Neigung zu allem, was das Kennzeichen des Neuen, und des Auſſerordentlichen trägt, nicht fehlen. Sie werden unausgeſetzt nach Dingen laufen, die ſie weder kennen, noch in gehörige Erwegung gezogen haben, in der Hofnung, in ihnen das zu finden, wornach ſie trachten: und, da ſich ihr Geiſt nur allein in dem Anſchauen deſſen begnügt und zufrieden ſtellet, für den ſie eigentlich geſchaffen ſind; ſo werden ſie ſo lange in beſtändiger Unruhe, und Be-

*) Hier mahlet er den Scholaſtiker recht nach der Natur ab.
Anm. des Ueberſ.

**) Man erinnre ſich, daß der Pater drey Hauptneigungen als natürliche annimmt; — die Neugierde, — die Selbſtliebe — die Liebe und Neigung zu andern.
Anm. des Ueberſ.

Bewegung bleiben, bis er endlich in ſeinem majeſtätiſchen Glanz, und in ſeiner Hoheit ihnen erſcheine.

Dieſe Einrichtung des Geiſtes iſt ohne allen Zweifel dem Zuſtande der Menſchen ſehr angemeſſen. Es iſt weit ſchätzbarer, die Wahrheit, und das Glück, das man noch nicht beſitzt, mit dem ängſtlichſten Geiſtestriebe aufzuſuchen, als in einer falſchen Ruhe ſich zu verſenken, und ſich mit Lügen, und falſchen Gütern zu behelfen, ſo wie auch der gröſte Theil hierinn ſeine Sättigung zu finden ſcheinet. Der Menſch ſollte gegen Wahrheit und Glückſeeligkeit nicht unempfindlich bleiben. Das Neue und Ausserordentliche müſte ihn folglich dazu aufmuntern; es giebt mithin eine Neubegierde, die nicht nur erlaubt, ſondern auch als nöthig zu empfehlen iſt. Da die gewöhnlichen und bekannten Dinge das wahre Gut nicht in ſich enthalten, und die veralterten Meinungen der Philoſophen ſehr ungewiß ſind *), ſo iſt es ſehr billig, neuere Entdeckungen und Aufſchlüſſe mit neugierigem Gemüth aufzuſuchen, und in dem Beſitz der gewöhnlichen Güter nie ganz zufrieden zu ſeyn.

Wenn

*) Hier kann man den Grund anzeigen, warum die neuern Philoſophen vor den alten vielen Vorzug haben. Dieſe haben ſich mehr mit durch die Phantaſie entſtehenden Bildern beſchäftiget; jene bauen auf Erfarung, es geſchehe nun unmittelbar oder mittelbar: das giebt ihrer Erkenntnis mehrere Gewißheit. Die Alten ſahen noch nicht ſo recht ein, daß wir nichts wiſſen, als was die Erfarung entweder unmittelbar oder mittelbar lehret. Man könnte ſich zwar auf Epikur berufen. Es iſt wahr, er einer der letzten unter den Griechen, war eigentlich der erſte klug gemacht durch die offenbaren Abwege ſeiner Vordenker, der recht dazu berufen ſchien, dieſer Erkenntnisart zu huldigen: allein er verfehlte den Weg in der Mitte. Daher ſeine Empfindungsphiloſophie zu einſeitig ausfiel.

Anm. des Ueberſ.

Wenn der Geometer neue, den Sätzen des Euclides zuwiderlaufende Bemerkungen machen wollte; wenn er zu behaupten ſich unterfienge, daß die Geometrie mit Irthümern angefüllet ſey, wie es Hobbes *) in dem Werk unternahm, das er gegen den Stolz der Geometer ſchrieb: – über eine ſolche Art der Neuheit müſte man ſich mit allem Recht beklagen, da man der bekannten Wahrheit, treu bleiben, und nur in ſo fern neugierig ſeyn muß, als es uns zur Entdeckung der Wahrheit hilft. Man kann es auch im Grunde keinem Geometer zur Laſt legen, daß er nach neuen Meinungen in der Geometrie neugierig wäre. Er würde ſich an einem Buche ärgern, das nur ſolche Lehrſätze enthielt, die dem Euklides widerſprächen. Bey der gröſten Gewißheit, die wir durch unwiderlegliche Demonſtrationen von dieſen Sätzen erlanget haben, muß

*) Hobbes war ein Mann, der im denken ſich keine Feſſeln anlegen ließ. Die Mathematick, die er blos ihres Einfluſſes wegen auf die Ordnung und Richtigkeit im Denken erlernet hatte, machte ihn zu einem gründlichen und unpartheyiſchen Philoſophen. Er warf in einer ſeiner Schriften den Mathematickern, Irthümer, — falſche Hypotheſen — Ungewißheiten und Trugſchlüſſe vor. Darüber entſtand ein langwieriger Streit. Der berühmte Profeſſor der Mathematick in Oxford, Docktor Wallis ſchrieb wider ihn ſeinen Elenchus geometriae Hobbianae, 1655. und gab ihm die gröbſte Unwiſſenheit Schuld. Daraus entſtand ein Krieg, der mit vieler Hitze, und mit grauſamen Schimpfwörtern zwanzig Jahre fortgeſetzt wurde, bis der Tod des Hobbes die Waffen ihnen beiden aus den Händen riß. Sein Biograph, Richard Blackburn ſagt von dieſem Streit ungemein gut: Diuturni illius belli Mathematici claſſicum cecinit, quod acerrimo Marte, adhibitis quadra & circinno interuolantibus nonnunquam acutiſſimis conuitiorum telis vtrimque geſtum vicennium & amplius perdurauit, nec tandem, niſi *Hobbii* morte conquieuit.

Anm. des Ueberſ.

unſre Neugierde hier ſtille ſtehen. Ein untrüglicher Beweis, daß nur deshalb der Menſch einen Hang zur Neuigkeit habe, weil er noch nicht mit Evidenz ſieht, daß das, was er natürlicherweiſe zu wiſſen wünſchet, wahr ſey, und weil er die unendlichen Güter noch nicht beſitzet, welche er aus einem Naturtriebe zu haben verlanget.

II. Drey Regeln, die Neugierde zu mäßigen.

So iſt es dann billig, daß die Neuheit uns Menſchen intereßirt, und daß wir ſie lieben. Nur iſt die groſſe Vorſicht nöthig, Ausnahmen hierinnen zu machen, und gewiſſe Regeln zu beſtimmen, die wir aus dem, was ich ſo eben geſagt habe, ſehr leicht hernehmen können, daß uns nemlich der Trieb nach dem Neuen nur zur Aufſuchung der Wahrheit und unſers wahren Glückes gegeben worden ſey.

Ich will drey Regeln hierüber geben.

Die erſte: In Sachen der Religion, da ſie nicht unter das Gebiet der Vernunft gehören, muß man das Neue nicht lieben.

Die zweite: Nie muß das Neue ein Beſtimmungsgrund ſeyn, zu glauben, daß etwas wahr, oder falſch ſey: das iſt, wir müſſen niemals das Urtheil fällen; eine Meinung iſt neu, folglich iſt ſie wahr: ein Gut iſt neu, und ungewöhnlich, wir haben es noch nicht beſeſſen, alſo iſt es im Stande, uns zu vergnügen.

Die dritte: So bald wir aus andern Gründen überzeugt ſind, daß die Wahrheiten ſo ver-

verborgen liegen, daß es moraliſch unmöglich iſt, ſie zu entdecken – und daß die Güter ſo klein und unbedeutend ſind, daß ſie uns keine beruhigende Genugthuung geben können; – ſo müſſen wir uns weder durch das Neue, ſo in ihnen ſich befindet, aufmuntern und antreiben, noch durch falſche Hofnungen verführen laſſen.

Ich will dieſe drey Regeln genauer erklären, und ausführlich zeigen, daß, wenn wir ſie zu beobachten vergeſſen, wir in eine groſſe Anzahl von Irthümern verfallen.

III. Beſondre Erklärung der erſten Regel.

Oft treffen wir ganz verſchieden denkende Köpfe, und ganz verſchiedene Launen bey ihnen an. Einige wollen ſchlechterdings, und blindlings glauben; – andere wollen alles in ſeiner Evidenz erblicken. Die erſten haben niemals ihren Verſtand gebraucht, und glauben, ohne Unterſchied alles, was man ihnen ſaget: – die anderen wollen überall ihren Verſtand gebrauchen, ſo gar in Dingen, die weit über ihre Kenntnis gehen, und verachten alles Anſehen. Jene ſind gemeiniglich eingeſchränkte Köpfe, von ſchwachem Gehirn; – unter dieſe Claſſe kann man die Kinder, und die Frauenzimmer *) rechnen; dieſe ſind ſtolz und freigeiſteriſch. Hieher gehören Ketzer, und Philoſophen.

 Ein

*) Daß das ſchöne Geſchlecht ſeine Vernunft zur Unterſuchung der Wahrheit nicht in der Stärke gebrauchen kann, als das unſrige, rührt nicht von der Abweſenheit des Verſtandes bey ihm, ſondern von andern Urſachen her. Im vorhergehenden iſt ſchon erinnert worden, daß unſere Denkungskraft durch die erſten uns beigebrachten Begriffe ihren Ausſchlag bekomme. Man kann hier

Ein ſehr ſeltner Fall wird fürwahr der Menſch bleiben, der unter dieſen zween Abwegen den mittelſten betritt; – der weder aus eitler Wißbegierde in Glaubensſachen eine Evidenz ſucht: – noch aus niedriger Unterwürfigkeit und unbedingtem Gehorſam, in natürlichen Dingen ſeinen Beifall falſchen Meinungen ertheilet. Sind es religiöſe Menſchen, ſo erſtreckt ſich, wenn ich mich dieſes Ausdruckes bedienen darf, ihr Glaube bis zu Meinungen, die lediglich philoſophiſch ſind; ſie ſchauen dieſelben mit eben dem Reſpekt an, mit welchem ſie Glaubenslehren unuterſucht laſſen. Von einem falſchen Eifer verleitet, verdammen ſie mit der gröſſeſten Willfährigkeit alle die mit ihnen nicht gleich denken. Sie fallen auf beleidigenden Argwohn gegen Perſonen, welche neue Entdeckungen machen. Um in ihrem Urtheil ein Freigeiſt zu ſeyn, darf man nur die ſubſtantiellen Formen läugnen, darf man nur dem widerſprechen, daß die Thiere Schmerz und Vergnügen empfinden, oder gegen andre philoſophiſche Meinungen etwas einwenden, welche ſie ohne allem Grund irgend einer Evidenz blos deshalb für wahr halten, weil ſie ſich zwiſchen dieſen Meinungen, und den Wahrheiten des Glaubens das aufslößlichſte Band erträumen.

Im

noch bedenken, daß unſer Geiſt in Abſicht ſeiner Beurtheilungskraft ſehr eingeſchrenkt ſey, wenn er im richtig denken nicht geübt iſt, und Begriffe ohne einige Ueberlgung als Wahrheiten angenommen hat, die zu einer Richtſchnur aller ſeiner übrigen Wirkungen dienen. Nun werfe man einen Blick auf das ſchöne Geſchlecht. In der Kindheit werden ſie ſo erzogen, daß ſie alles als Wahrheiten müſſen annehmen, was man ihnen vorſagt; darauf gründen ſie alle künftige Vorſtellungen; Gelegenheit wegen ihren Wirthſchaftsgeſchäften haben ſie ſelten, ihren Verſtand zu üben, alſo bleibet er eingeſchrenkt, und unfähig Wahrheiten richtig zu beurtheilen; wenn auch Geiſtesſtärke ſie beleben ſollte.

Anm. des Ueberſ.

Im Gegentheil, ſind es zu freie, viel wagende Köpfe, ſo wird ihr Ehrgeiz ſie zur Verachtung alles kirchlichen Anſehens gar leichte führen, und ſie werden ſich den größten Zwang anthun müſſen, um ſich demſelben zu unterwerfen. Kühne und willkührliche Meinungen gefallen ihnen: – ſie wollen gern ſtarke Geiſter ſeyn; – und um dieſe Abſicht deſto eher zu erreichen, reden ſie von göttlichen Dingen unehrerbietig, und mit einer Art von Wildheit. Sie nennen diejenigen leichtgläubig, und verachten ſie, welche von gewiſſen einmal angenommenen Meinungen mit Beſcheidenheit ſprechen. Kurz ſie ſind auſſerordentlich geneigt, an allem zu zweiſlen, und alſo gänzliche Antipoden von jenen, die ſich mit unglaublicher Bereitwilligkeit dem Anſehen der Menſchen unterwerfen *).

*) Die Erklärung, die der Verfaſſer über ſeine erſte Regel zur Mäßigung der Neubegierde giebt, iſt mit auſſerordentlichem Witz, und mit einer bewundernswürdigen Klugheit abgefaſſet. Er beſtimmt zwey Arten, von Menſchen, die erſteren glauben blindlings, die anderen wollen ihre Vernunft überall gebrauchen. Er hütet ſich aber ſorgfältig zu entſcheiden, welches beſſer ſey. Freilich ſcheint er mehr für die letzteren zu ſeyn, ob er gleich ſein Urtheil aus Behutſamkeit zurückhält.

Die Frage bliebe in aller Abſicht einer guten und gründlichen Beantwortung werth; was macht dem Verſtande mehr Ehre, wenn er über alles urtheilet, nichts annimmt, was ihm nicht begreiflich ſcheinet, wenn er auf keines Menſchen Anſehn ſich ſtützet, — und ſo weit ſeine Raiſonnements gehen läſſet, als er kann, — geſetzt, daß er auch zuweilen ſich zu weit verſtiege; oder, wenn er ſich mit dem Glauben begnüget, bey geringer Anzahl nichtsbedeutender Gründe, welche nichts weniger, als Ueberzeugung bewirken, ſchon Gewißheit zu haben glaubt, und bey auffallenden Schwierigkeiten, die er nicht heben kann, und die ihn zur Annahme des Gegentheils bewegen müßten, lieber von den engen Gränzen ſeiner Vernunft redet, und ſich an die nun einmal eingeführten Meinungen hält?

Anm. des Ueberſ.

Beide Extremitäten ſind offenbar ſchädlich. Diejenigen, welche in natürlichen Dingen keine Evidenz zu erlangen bemüht ſind, verdienen eben den Tadel, der auf andere fället, wenn ſie in Geheimniſſen des Glaubens dieſelbe erfordern. Doch ſind die, welche durch einen zu bereitwilligen Glauben ſo in philoſophiſchen Unterſuchungen ſich der Gefahr des Irthums ausſetzen, mehr zu entſchuldigen, als andere, welche durch ihr unbeſonnenes Zweiflen ſich der Gefahr der Ketzerey nähern. Denn, in der Philoſophie aus Mangel der Unterſuchung unzähliche Irthümer zu begehen, iſt weit gefährlicher, als nur einer einzigen Ketzerey ſich ſchuldig zu machen, weil man es an der demüthigen Unterwerfung unter das Anſehen der Kirche fehlen läßt.

Der Geiſt beruhigt ſich, wann er Evidenz antrift, und er iſt ſehr bekümmert, wenn er ſie nicht findet; denn die Evidenz iſt das Kennzeichen der Wahrheit. Der Irthum der Freigeiſter und Ketzer kommt alſo daher, weil ſie daran zweiflen, ob auch die Entſcheidungen der Kirche die Wahrheit zur Gefährtinn haben, da es ihnen an der Evidenz fehlet, und ſie ſich einbilden, die Glaubenswahrheiten lieſſen ſich mit Evidenz erkennen. Ihre Liebe zum Neuen gehet hier offenbar zu weit, weil ſie die Wahrheit gleichſam in dem Glauben der Kirche ſchon in Beſchlag genommen haben, und alſo nichts weiter verlangen ſollten. Ich will nicht einmal gedenken, daß, wenn auch, nach ihrer falſchen Vorausſetzung die Kirche ſich geirret hätte, ſie doch die Wahrheiten des Glaubens nicht entdecken würden, da ſie ſehr weit über ihren Verſtand erhaben ſind *).

Jedoch,

*) Siehe die dreizehnde, und vierzehnde Unterhaltung über die Metaphyſick.

Anm. d. Verf.

Jedoch wenn ſich viele irren, weil ſie ſich dem Anſehen der Kirche nicht unterwerfen wollen, ſo betrügen ſich gewiß auch nicht wenige dadurch, daß ſie dem Anſehen der Menſchen trauen. Unter jenes muß man ſich beugen, weil ſich die Kirche nimmermehr irren kann: dieſen muß man niemals blindlings folgen, weil ſie ſich unaufhörlich irren können.

Was die Kirche lehret, iſt über die Kräfte der Vernunft unendlich erhaben; – was Menſchen lehren, ſteht unter ihrem Gebiet. Es bleibt alſo auf der einen Seite eine ſchändliche und unerträgliche Eitelkeit, in Lehren des Glaubens mit ſeinem Verſtande die Wahrheit aufzuſuchen, ohne für das Anſehen der Kirche Achtung zu haben; auf der andern iſt es denn aber auch verachtungswerthe Erniedrigung, und tadelhafter Leichtſinn des Gemüths, in Dingen, welche von unſrer Vernunft können eingeſehen werden, ſich dem Anſehn der Menſchen zu unterwerfen *).

Indeſſen kann man es von dem größten Theil derer, die man Gelehrte und Weiſe dieſer Welt nennet, behaupten, daß ſie lediglich deshalb in einem ſo guten Ruf ſtehen, weil ſie die Meinungen des Ariſtoteles, des Plato, des Epikurs, und anderer Philoſophen auswendig wiſſen; weil ſie ſich blindlings nach ihrer Denkungsart bequemen, und ſie mit Hartnäckigkeit verteidigen.

*) Der Trugſchluß iſt offenbar. Die Kirche kann ſich nie irren — alſo muß man ſich ihren Schlüſſen, und Urtheilen unterwerfen. Ich habe alſo nicht nöthig, hierüber mich weiter zu erklären. In proteſtantiſchen Ländern glaubt man, daß Biſchöffe und Cardinäle ſo gut irren können, und wirklich irren, als die gemeinſten Kirchenbedienten, — und, wenn ja einmal ein proteſtantiſcher Pabſt ſich wo aufwürfe, — ſo geht es ihm noch weit ſchlimmer, als dem römiſchen, dem ein Sohn nach dem andern den Gehorſam aufſagt.

Anm. des Ueberſ.

Um auf Univerſitäten äuſſerliche Ehrenbezeugungen, und in der Gelehrſamkeit den Gradus anzunehmen, iſt es zureichend, die Meinungen einiger Philoſophen zu kennen. – Wer es nur verſteht, mit Anſtand auf die Worte ſeines Lehrers zu ſchwören, der wird bald den Doktor-Titel davon tragen. Beinahe alle gelehrte Geſellſchaften und Zünfte haben eine ihnen eigenthümliche Lehre, welche ihre einzelne Mitglieder nimmermehr verlaſſen dürfen. Was bey diesen wahr iſt, iſt oft bey andern falſch. Oft rechnen ſie es ſich zur Ehre an, die Lehren ihres Ordens bey allem Widerſpruch der Vernunft und der Erfarung zu verteidigen, und halten ſich für beruffen, die Wahrheiten, die ſie vortragen, oder ihre Schriftſteller zu verdrehen, um nur jene mit ihnen zuſammen zu vereinigen. Daher kommet auch die ungeheure Menge nichtsbedeutender Diſtinctionen, welche eben ſo viele Umwege ſind, die ganz unfehlbar zum Irthum hinführen.

Entdeckt man anizt eine Wahrheit, Ariſtoteles muß ſie auch ſchon eingeſehn haben; widerſpricht er derſelben, ſo iſt die Entdeckung falſch. Der eine läßt dieſen Philoſophen dieſe, jener eine andere, und alle, die auf den Namen eines Gelehrten Anſpruch machen, laſſen ihn ihre Sprache reden. Es iſt keine Narrheit, die ſie vorbringen, welche ſie ihn nicht auch ſagen laſſen, und es giebt wenig neue Entdeckungen, welche man nicht in irgend einer ſeiner Schriften auf eine räthſelhafte Weiſe, oder als ein Problem bereits vorgetragen antrift. Mit einem Worte, er widerſpricht ſich beinahe immer, wo nicht in ſeinen Werken, doch gewiß in dem Munde derer, die ihn mündlich erklären. Denn, wenn auch die Philoſophen noch ſo eifrig ſeine Lehre vorzutragen glauben; ſo iſt es doch äuſſerſt mühſam, unter ihnen nur zwey zu finden, welche über ſeine

Meinung übereinſtimmig dächten: weil ſeine Werke in der That ſo dunkel, und mit ſo allgemeinen, und weitſchweifigen Kunſtwörtern angefüllet ſind, daß man ſo gar die Meinungen ſeiner offenbareſten Gegner ihm mit vieler Wahrſcheinlichkeit zuſchreiben, und die ſeinigen nennen kann. Man kann ihn in irgend einem ſeiner Werke ſagen laſſen, was man nur will, weil er beinahe an allen Orten nichts ſaget, ſo ein groſſes Geräuſch er auch machet, – eben, wie Kinder ihre Glocken ſagen laſſen, was ſie wollen, weil ſie ein groſſes Getöſe machen, und im Grunde nichts ſagen.

Freilich ſcheint es vernünftig zu ſeyn, den Verſtand an gewiſſe beſondre Meinungen zu gewöhnen, damit er nicht übertrieben ausſchweife. Allein ſoll man hierzu Irthümer, oder Lügen gebrauchen? Oder glaubt man, daß der Irthum den Geiſt beruhigen könne? Man ſtelle nur einige Unterſuchung an. Wie ſelten werden die Gelehrten ſeyn, denen die Lektüre des Ariſtoteles ein Genüge gethan, oder die ſich für überzeugt gehalten hätten, wahre Wiſſenſchaft erlanget zu haben, wenn ſie auch bey ſeinen Werken alt und grau geworden wären? es iſt ganz entſchieden, daß nur allein Wahrheit und Evidenz dem forſchenden Geiſte Stillſtand gebieten, daß die Streitigkeiten, – die Zänkereien, – der Haß der Gelehrten, – daß ſo gar die Ketzereien eben durch die üble Methode genähret, und erhalten, und beſtärket werden, die man beym Studieren anwendet. Die Wahrheit iſt ein Untheilbares; ſie iſt keiner Mannichfaltigkeit und Abänderung fähig. Sie allein iſt im Stande, die Gemüther zufrieden zu ſtellen: Irthum hingegen, und Lügen beunruhigen den Geiſt, und bringen ihn in Ungewißheit.

Ich zweifle nicht im geringſten, daß ſehr viele ſich einbilden, der, den ſie den groſſen Philoſophen nennen, könne nicht irren, und nur in ſeinen Werken träfe man eine gründliche und wahre Philoſophie an. Es giebt Leute, welche behaupten, daß man ſeit zweitauſend Jahren, da Ariſtoteles lebte, und ſchrieb, ihm keinen einzigen Irthum aufbürden könnte, daß man ihm dem zufolge, weil er einigermaſſen untrüglich wäre, blindlings glauben, und ihn als einen unfehlbaren Autor anführen könne.

Ich mag mich in die Widerlegung dieſer Leute nicht einlaſſen, weil ſie ſich in einer ſo groben Unwiſſenheit befinden, daß ſie eher Verachtung, als Widerlegung verdienen. Die einzige Bitte thue ich hiermit an ſie, wenn Ariſtoteles, oder einer ſeiner Schüler irgend eine Wahrheit aus phyſikaliſchen, ihm eigenthümlichen Grundſätzen jemals hergeleitet, oder, wenn ſie es ſelbſt gethan hätten, daß ſie es öffentlich ſagen, dieſe Wahrheit ſelbſt nennen, – erklären und beweiſen. Alsdenn verſpreche ich ihnen heilig, des Ariſtoteles allemal mit Lobeserhebung zu gedenken: nimmermehr ſeine Grundſätze unbrauchbar zu nennen, weil ſie alsdenn doch eine Wahrheit zu beweiſen, und ins gehörige Licht zu ſetzen dienen werden. Indeſſen wird es wohl eine leere Hofnung bleiben. Schon längſt hat man ſie hierzu aufgefordert, unter andern hat es Herr Des Cartes in ſeinen Betrachtungen über die Metaphyſick gethan, und verſprochen, daß er die Unrichtigkeit dieſer fälſchlich vorgegebenen Wahrheit darthun wolle. Es iſt auch nicht wahrſcheinlich, daß das jemals ein Menſch zu leiſten wagen werde, was die giftigſten Feinde des Des Cartes, und die eifrigſten Vertheidiger des Ariſtoteles zu unternehmen ſich noch nicht unterſtanden haben.

Das

Das ſey mir aber doch zu behaupten erlaubt, daß es Blindheit, Erniedrigung des Geiſtes, und Unverſtand ſey, wenn man ſich auf eine ſolche Art dem Anſehen des Ariſtoteles, des Plato, oder irgend eines andern Philoſophen unterwerfen will, daß man ſeine Zeit verderbe, wenn man ſie allein in der Abſicht leſe, ihre Meinungen beyzubehalten *); und daß man auch anderen ſolche entwendet, welche man in denſelben unterrichtet.

Es ſey mir vergönnt, mit dem Auguſtin zu ſagen **): **es iſt thöricht, ſeinen Sohn deshalb in die Schule zu ſchicken, damit er daſelbſt die Meinungen ſeines Lehrers lerne:** daß die Philoſophen durch ihr Anſehen uns nicht unterrichten können, und, wenn ſie es vorgeben, daß es ſehr unrecht ſey: – daß es eine Art von Narrheit iſt, die Verteidigung ihrer Meinung zu beſchwören – endlich, daß es die Wahrheit gefangen nehmen heiſſe, wenn man ſich ſeines Vorteils wegen den neuern Meinungen der Philoſophie entgegenſetzet, welche doch wahr ſeyn können, um die beizubehalten, deren Unrichtigkeit und Schaden man lange genug erkannt hat.

Vier=

*) Darinn liegt einer der Gründe, warum die Philoſophie beym Wachsthum anderer Wiſſenſchaften, ſo weit zurückgeblieben. Niemals müſſen wir einem andern nachbeten, ſondern die Sache ſelbſt prüfen; niemals etwas behaupten, weil es ein groſſer Mann geſagt, ſondern weil es Wahrheit, oder doch wenigſtens am wahrſcheinlichſten iſt. Merken wir dieſes, ſo wird unſere Philoſophie ein beſſeres Anſehen gewinnen.

Anm. des Ueberſ.

**) Quis tam curioſus eſt, qui filium ſuum mittat in ſcholam, vt, quid magiſter cogitet, diſcat.

Aug. de Magiſtro.

Viertes Hauptſtück.

Fortſetzung deſſelben Gegenſtandes. I. Erklärung der zweiten Regel über die Neugierde. II. Erklärung der dritten.

I. Zweite Regel über die Neugierde.

Die zweite Regel, welche man hiebey beobachten muß, iſt dieſe: daß man das Neue zu keinem Grund für die Wahrheit der Sache ſelbſt gebrauchet. Schon zum öftern haben wir es geſagt. Mit dem Irthum, und den falſchen Gütern ſollten wir uns nicht beruhigen, – es iſt billig, daß wir die Evidenz der Wahrheit und das wahre Gute ſuchen, was wir nicht beſitzen; folglich, daß wir uns für das Neue und Auſſerordentliche nicht gleichgültig bezeigen. Deshalb aber ſollten wir nicht an ihnen ſo feſt halten, oder aus Leichtſinn glauben, daß neue Meinungen, deshalb, weil ſie neu ſind, wahr wären, oder daß ein Gut deshalb ein wahres Gut ſey, weil wir es noch nicht in Beſitz gehabt hätten. Die Neuheit müſte uns mithin nur auffordern, neue Dinge ernſtlich zu unterſuchen. Verachten müſſen wir ſie deswegen nicht, weil wir ſie nicht kennen, – aber eben ſo wenig unbedachtſam genug ſeyn, zu glauben, daß ſie das in ſich enthalten, was wir hoffen, oder wünſchen.

Nichts pflegt ſich hierbey öfter zuzutragen, als dieſes. Wenn die meiſten Menſchen die gemeinen und alten Meinungen unterſucht, und in ihnen das Licht der Wahrheit nicht gefunden; – wenn ſie die gewöhnlichen Güter geſchmeckt, und in denſelben das gründliche Vergnügen nicht angetroffen haben, was doch mit dem Beſitz des Guten begleitet ſeyn muß: ſo laſſen ſich ihre Wünſche und Begierden mit den gewohnten Meinungen und Gütern nicht beruhigen. So bald man ihnen etwas Neues und Auſſer-

ordentliches vorſagt, ſo erweckt die Idee der Neuheit bey ihnen ſogleich die Hofnung, daß es eben das ſey, was ſie ſuchen. Und, da man ſich gemeiniglich ſelbſt ſchmeichelt, und gern glaubt, daß die Dinge ſo ſind, wie man wünſcht, daß ſie ſeyn möchten; ſo werden auch ihre Hofnungen um ſo viel ſtärker, jemehr ſich ihre Wünſche vergröſſern, und verwandeln ſich endlich auf eine ganz unmerkliche Weiſe in ein eingebildetes Vertrauen. Sie verbinden denn die Idee der Neuheit mit der Idee der Wahrheit ſo feſt, und unauflöslich, daß ſich eine niemals ohne der andern vorſtellt, und daß das, was das neueſte zu ſeyn ſcheinet, ihnen weit wahrer und beſſer vorkommt, als das gewöhnliche, und gemeine. Unendlich ſind ſie hierinn von denen unterſchieden, welche aus natürlicher Abneigung gegen die Ketzereien, die Idee der Neuheit mit dem Begrif der Unrichtigkeit verbinden, und ſich ſo einbilden, daß alle neue Meinungen falſch ſind, und daß ſie alle einige Gefahr in ſich ſchlieſſen.

Alſo kann man immer behaupten, daß dieſe gewöhnliche Situation des menſchlichen Verſtandes und Herzens in Abſicht deſſen, was das Kennzeichen der Neuheit träget, eine der allgemeinſten und erſten Urſachen unſrer Irthümer ſey. Beinahe niemals führet ſie uns zur Wahrheit: denn, wenn ſie es einmal thut, ſo iſt es ein bloſſes Ohngefähr; — vielmehr leitet ſie uns beſtändig von unſerm wahren Gute ab, indem ſie uns eben in dieſe Mannichfaltigkeit von Vergnügungen, und falſchen Gütern verſenket, mit welchen die Welt angefüllt iſt; — — dies iſt aber der gefährlichſte Irthum, in den wir fallen können.

II. Dritte Regel über die Neubegierde.

Eine dritte Regel zur Mäßigung übertriebener Wünſche nach dem Neuen ſey die. So bald wir aus an-

andern Gründen überzeugt ſind, daß die Wahrheiten ſo verborgen liegen, daß ihre Entdeckung eine moraliſche Unmöglichkeit iſt, oder, ſo bald die Güter ſo gering und unbeträchtlich ſind, daß ſie uns nicht glücklich machen können; ſo muß uns auch das Neue, welches ſich bey ihnen findet, keineswegs dazu auffordern.

Der Glaube, die Vernunft, und die Erfarung können es einen jeden überzeugend lehren, daß alle geſchafne Dinge die unendliche Fähigkeit unſeres Willens nicht anfüllen können. Der Glaube ſagt uns, daß alles, was in der Welt ſich befindet, eitel ſey, und daß unſer Glück weder in der Ehre, noch im Reichtum beſtehe. Die Vernunft, verſichert uns, daß, da die Einſchränkung unſrer Wünſche nicht in unſrer Gewalt ſtehet, und wir uns vermöge eines natürlichen Hanges geneigt finden alle Güter überhaupt zu lieben, wir nur allein durch den bloſſen Beſitz deſſen, der alle Güter in ſich ſchlieſſet, glücklich werden können. Unſere eigene Erfarung läßt es uns empfinden, daß wir in dem Beſitz derer Güter nicht glücklich ſind, welche wir einmal haben, da wir uns noch mehrere von ihnen wünſchen. Wir ſehen es täglich, daß die beträchtlichſten Glücksgüter, an denen ſich die mächtigſten Fürſten und Könige der Erden beluſtigen, ihre Wünſche nicht befriedigen können: daß ſie weit gröſſere Unruhe, und Mißvergnügen fühlen, als andere, und daß ſie, da das Glück ſie, ſo zu reden, bis auf die höchſten Staffeln erhoben hat, durch ſeine unaufhörliche Bewegung weit mehr beunruhiget und umhergetrieben werden, als die, welche tief heruntergeſetzt, und dem Mittelpunkt die nächſten ſind. Wenn ſie fallen, ſo fallen ſie von der höchſten Stufe herab; die tiefſten Wunden werden ihnen dadurch geſchlagen; und alle die Gröſſe,

die ſie begleitet, und ſie gleichſam an ihr Weſen anheften, bläſet ſie in eitlem Stolz auf, damit ſie bald noch tiefere Wunden erhalten, noch mehr dem Wechſel des Unglückes ausgeſetzt ſeyn mögen.

Da uns folglich Religion, Vernunft, und Erfarung hinlänglich überzeugen, daß die Güter und Vergnügungen der Erde, von denen wir noch keine gekoſtet haben, uns keinesweges glücklich machen würden, wenn wir ſie auch wirklich beſäſſen, ſo müſſen wir dieſer dritten Regel gemäs ſehr auf unſrer Hut ſeyn, daß uns keine leere Hofnung, eines Glücks habhaft zu werden, täuſche, welche ſich, je nachdem unſre Leidenſchaften und Wünſche wachſen, nach und nach vergröſſert, und ſich endlich in eine falſche und erträumte Gewißheit verwandelt. Denn, ſo bald man für ein gewiſſes Gut ſehr eingenommen iſt, ſo bildet man es ſich, als ſehr groß ein, und daraus entſteht dann allmälig die Ueberredung, man werde in ſeinem Beſitz glücklich ſeyn.

Es iſt folglich ungemein nöthig, dem eiteln Verlangen ſich zu widerſetzen, weil alle Mühe, ihm genugſame Befriedigung zu verſchaffen, doch vergebens ſeyn würde. Insbeſondre aber deshalb; weil man Gott, und mit ihm alles verlieret, ſo bald man ſich ſeinen Leidenſchaften ganz überläßt, und alle Zeit darauf wendet, ihnen vollſtändige Nahrung zu ſchaffen. Dann läuft man nach falſchen Gütern: – das Leben eilt unter falſchen Hofnungen dahin: – unzähliche Zerſtreuungen, und ſtete Unruhe machen den Geiſt niedergeſchlagen: – – überall trift er Widerſtand an, denn die Güter, die er zu erhaſchen gedenket, ſind auch bey andern das Ziel ihrer Wünſche, und können doch nicht von vielen auf einmal in Beſitz genommen werden. – – Kurz der unglückliche Sterbliche, der nach dieſen Gütern rennet,

ſtirbt mitten in ſeinem Lauf, und hat doch am Ende nichts davon getragen. Sehr gut beſtätigt dies Paulus *): die da reich werden wollen, fallen in Verſuchung, und Stricke, und viel thörichte, und ſchädliche Lüſte, welche verſenken die Menſchen ins Verderben, und Verdammnis: denn der Geitz iſt eine Wurzel alles Uebels.

Iſt es alſo unſere Pflicht, nach den irdiſchen Gütern, welche uns neu ſind, nicht zu trachten, weil wir uns überzeugt haben, daß in ihnen das Glück, was wir aufſuchen, gewiß nicht liege: ſo dürfen wir noch weit weniger wünſchen, jene groſſe Menge ſchwerer und ſubtiler Unterſuchungen, und Fragen kennen zu lernen, weil wir es recht ſehr gut aus andern Gründen wiſſen, daß der menſchliche Verſtand doch in ihnen das Wahre nicht entdecken werde. Von dieſer Art iſt ein groſſer Theil der Unterſuchuugen, die man in der Moral, beſonders aber in der Phyſick anſtellet: – und folglich iſt es recht unſre Pflicht, in viele Bücher, die man über dergleichen dunkle, und verwickelte Materien ſchreibet, ein Mistrauen zu ſetzen. Denn, obgleich, eigentlich zu reden, die Fragen, welche ſie enthalten, aufgelöſet werden können; ſo findet man doch ſo ſehr wenig Wahrheiten in ihnen entdecket, – im Gegentheil muß eine ſorgfältige Bekanntſchaft mit ſo vielen andern nothwendig vorhergehen, bevor man auf die kommt, womit ſich dergleichen Bücher beſchäftigen, daß man ſie nicht leſen kann, ohne ſich der Gfahr auszuſetzen, auſſerordentlich viel zu verlieren.

Solch

*) 1 Timotheus VI, 9. Freilich beweiſet dieſe Stelle nicht das, wozu ſie der Pater anführt. Indeſſen iſt ſie als Accommodation gut.

Anm. des Ueber

Solch ein Verhalten, ſo unentbehrlich es auch iſt, beobachten indeſſen die Menſchen nicht. Sie thun gerade das Gegentheil. Weit entfernt, daß ſie auf die Unterſuchung die gehörige Zeit wenden ſollten, ob das, was man ihnen vorſagt, auch möglich ſey; man darf ihnen nur etwas auſſerordentliches verſprechen, zum Beiſpiel, daß man ihnen die natürliche Wärme, den Lebens-Saft, (l'humide radical) die Lebens-Geiſter, (des eſprits vitaux) *) oder dergleichen Dinge, welche ſie nicht verſtehen, wiederum herſtellen wolle: — — man wird ihre eitle Neubegierde ſchleunig aufmuntern, und ſie ſogleich dafür einnehmen. Sie zu verblenden, und zu gewinnen, wird nichts weiter erfordert, als, daß man ihnen paradoxe Sätze vorträget; — daß man ganz unverſtändliche Kunſtwörter wählet, zum Beiſpiel, den Einfluß der Beſchaffenheiten, (l'influence des qualitéz); — daß man ſich auf das Anſehen ganz unbekannter Schriftſteller beruffet; — oder, daß man wohl gar einen ſehr in die Sinne fallenden ganz ungewöhnlichen Verſuch anſtellet, ob er gleich auf das, was man daraus beweiſet, nicht die geringſte Beziehung hat. Kurz; — man braucht nur ein Geräuſch und Blendwerke vorzubringen, wenn man überzeugen will.

*) Unter Lebensſaft (humide radical) verſtehet man das Blut: dieſes erhält unſer Leben, theils durch ſeine Bewegung, theils weil von ihm alle zur Fortdauer unſers Körpers unmittelbar beſtimmte Säfte abſtammen. Der Verfaſſer ſtellete ſich vor, daß die natürliche Wärme, das Blut, und die ſo genannten Lebensgeiſter die Verbindung der Seele mit dem Körper unterhielten, wenn eins von ihnen fehlte, ſo trennte ſich die Seele vom Körper, und wäre eins zerſtöret, ſo könnte man ſolches nicht mehr erſetzen: daher er ſich dieſer Worte bedienet, wenn jemand etwas auſſerordentliches ſage: z. B. ich ſtelle dir deine natürliche Wärme, deinen Lebensſaft und Lebensgeiſter wieder her u. ſ. w.

Anm. des Ueberſ.

Wenn ein Arzt, – ein Wundarzt, – ein Empirikus griechiſche, und lateiniſche Stellen citiren, wenn ſie neue, und für die, welche ſie anhören, ungewöhnliche Wörter gebrauchen, ſo ſind ſie groſſe, und erfahrne Leute. Man giebt ihnen das unbedingte Recht über Leben und Tod: – man glaubt ihren Worten, als wären ſie Götterſprüche: – ſie ſelbſt bilden ſich ein, daß ſie nun über andere nur gewöhnliche Menſchen erhaben wären, und daß ſie alles bis auf den Grund unterſuchten. Iſt man einmal freymüthig genug, ihnen zu ſagen, daß die fünf, oder ſechs Wörter, die ſie im Munde führen, die ohnedem nichts bedeuten, kein Entſcheidungsgrund ſeyn könnten: – ſo glauben ſie, man habe keinen geſunden Menſchenverſtand, und läugne die allererſten Grundſätze. Und – dieſe erſte Grundſätze, worinn beſtehen ſie anders, als in den fünf, oder ſechs lateiniſchen Wörtern irgend eines Schriftſtellers, oder, wenn ſie ſich ſo weit verſtiegen haben, in der Anführung einer Stelle im Griechiſchen *).

Selbſt

*) Möchte doch der junge Aeskulap dies leſen, der mit auſſerordentlicher Selbliebe, und ganz unerhörtem Stolz ſich als den unentbehrlichſten Menſchen in der Geſellſchaft anſieht, und, wie Malebranche ſehr witzig ſagt, nichts geringer ſich zu ſeyn einbildet, als Schiedsrichter über das Leben und den Tod des geſammten menſchlichen Geſchlechtes. Alle Wiſſenſchaften haben ihre Charlatanerie; — in allen drey Fakultäten ſind Pedanten und Marktſchreier, aber vielleicht giebt es in der Medicin die auffallendeſten.

Ich bitte um Erlaubnis, einige ſehr komiſche Stellen aus dem Cornelius Agrippa überſetzen zu dürfen, die der Medicin ihre Lobrede halten. Sollte etwa irgendwo ein junger Student der Arzneykunde ſich dieſe Ueberſetzung anſchaffen — dem wird dieſe Paſſage Balſam auf ſein Haupt werden.

Die

Selbſt gelehrte und erfahrne Aerzte müſſen eine Sprache reden, welche der Kranke nicht verſteht; damit ſie

 ſich

„Die Arzneykunde, ſagt er in ſeinem ſeltſamen Werke de incertitudine & vanitate omnium ſcientiarum & artium, iſt ein Theil der Kunſt, die Menſchen zu ermorden, und mehr Mechanick, ob ſie gleich neben der Theologie, alſo über die Rechtsgelehrſamkeit ihren Sitz nehmen will. Einſt ſtritten ſich die Rechtsgelehrten und Aerzte untereinander, wer den Vorſitz haben ſollte; dieſe behaupteten ihn, aus dem Grunde; weil es drey Haupt-Güter für Menſchen gäbe, welche in folgender Ordnung ſtehen müßten: Güter der Seele, — des Körpers, — und des äuſſerlichen Glücks. Da nun die erſtere Art der Theologe beſorgte, die dritte der Rechtsgelehrte, und die zweite der Arzt, der Körper aber doch vorzüglicher wäre, als die äuſſerlichen Glücksgüter, ſo müſte auch der Ordnung nach der Mediciner vor dem Juriſten hergehn. Dieſen Streit entſchied ein Prätor auf eine ungemein witzige Art. Er frug nemlich die zwey ſtreitende Partheyen: wenn man einen Dieb zum Gerichtsplatz führte, was denn wohl für eine Ordnung beobachtet würde, ob der Dieb, oder der Henker den Vorrang habe? Man antwortete, der Dieb. Nun, ſagte der Prätor, mögen immer die Juriſten vor den Aerzten den Vorſitz behalten. Jene ſind bekannte Diebe, und von dieſen weiß man; daß ſie Mörder ſind. — —

Einen unerfahrnen Arzt ſchildert er auf folgende Weiſe: Der Arzt wird vorzüglich geſchützt, der ſich eine glänzende Garderobe anſchaft, oder mit pretiöſen Ringen die Finger umgiebt; der aus der Ferne herkommt, — viel gereiſet iſt; — oder wohl gar zu einer fremden Religionsparthey ſich ſchlägt. Wenn er nun eine unverſchämte Stirn hat, um durch erdichtete und ſchädliche Medikamente ſich das Anſehn eines Gelehrten zu geben, ſo wird er berühmt, erhält viel Zutrauen, und wird reich. Eine ungeheure Menge griechiſcher und fremder Wörter, die Namen der Gelehrten, und die Titel ihrer Bücher führt er beſtändig im Munde: und nun geht er mit abgemeſſenen Schritten zum Krankenbette hin. Zuvörderſt ſchauet er den Kranken in der Nähe aufs genaueſte an: — läßt ſich den Urin zeigen, — fühlt

ſich bey ihm in Anſehen ſetzen, und er deſto williger, und unbedingter ihren Vorſchriften Gehorſam leiſte.

Ein

— fühlt nach dem Puls, — ſiehet nach der Zunge, — fühlt nach den Seiten, und nach dem Unterleib, — betrachtet die Excremente, — erkundigt ſich nach der Diät, — und — ſollten ſich noch andre Geheimniſſe finden, — darüber läßt er ſich Ohrenbeichte halten, — das wiegt er alles gegen einander ſorgfältig ab, macht darüber ein gewaltiges Gerede, und nun ſetzt er ſich an den Schreibtiſch, um ein Recept zu verfertigen.

Man nehme Pillen, — man laſſe zur Ader, — man ſetze ſich ein Cliſtier; — man lege ein Pflaſter auf, zum erweichen; — man gebe ein Elixier; — oder Gurgelwaſſer; — man laſſe räuchern, — oder warm baden u. ſ. f.

Hat die Krankheit nichts zu bedeuten, oder iſt der Patient weichlich, ſo wird er auf erweichungs, und wohlſchmeckende Mittel fallen, und alles das gern verordnen, was dergleichen verzärtelten, weibiſchen Menſchen angenehme Empfindungen macht. Bald erweckt er durch ein weiches Ruhebette, — oder durch einige Tropfen reines Brunnenwaſſer den Schlaf, — bald will er durch Reiben, — und Schröpfen die Krankheit heben; — bald will er durch Bäder, durch Brunnencuren, durch zarte Speiſen, und Veränderung des Clima den geſchwächten Kranken wiederum ſtärken.

Fällt etwa ein gefährlicher Kranker ihm in die Hände, deſſen Zuſtand er für tödtlich, und den Ausgang für auſſerordentlich zweifelhaft hält; — ſo braucht er andere Künſte. Mit einem finſtern Geſicht giebt er diätetiſche Regeln, verordnet ganz ungewöhnliche Medikamente, verbietet die bishergebrauchten, — er macht die Sache gefährlich, — verſpricht das Leben, — und verlangt groſſe Belohnung; — zweifelt er ſelbſt an dem guten Ausgang ſeiner Kur, ſo bittet er ſich entweder ein Conſilium Medicum, und noch einen Gehülfen aus, damit er deſto ſicherer ſey: oder er ſucht es ſorgfältig zu verhüten, damit nicht ein neuer Arzt den Kranken wiederherſtelle, und ſo ſeine Kunſt zu Schanden

Ein Arzt, der nichts weiter, als lateiniſch verſtehet, wird ſich viel Ehrfurcht auf dem platten Lande erwerben, denn für den Bauer iſt das lateiniſche ſo unverſtändlich, als das Griechiſche, – und Arabiſche. Verſteht er aber nicht wenigſtens ſo viel Griechiſch, um einen Aphorismus des Hippokrates zu erklären; ſo mache er um Himmelswillen bey Stadtleuten keinen Anſpruch auf Gelehrſamkeit; – denn die verſtehn gewöhnlichermaſſen Latein.

den mache, und ihn um Ehre — Ruhm, und — — um ſeinen Gewinnſt bringe. — —

Wird der Kranke immer ſchlechter, oder tödtet er ihn aus groſſer Unwiſſenheit, wider Vermuthen; ſo ſchiebt er die Schuld auf einen ganz unvermutheten heftigen Stickfluß, oder ſonſt einen andern darzwiſchen gekommenen Zufall: ſo entſchuldigt er ſich mit der Unheilbarkeit der Krankheit ſelbſt, — ſchiebt alles auf den Kranken, oder auf die Wartung, oder auf ſeinen Herrn Collegen, oder endlich auf den Apothecker.

So müſſen alſo alle Kranke, wenn ſie ſterben, durch ihre eigene Schuld ſterben, wenn ſie wiederhergeſtellt werden, durch die Kunſt des Arztes wieder geſund werden.

Wer kennt nicht an dieſem Portrait den mediciniſchen Marktſchreier? (denn von erfarnen und gelehrten Aerzten iſt hier keinesweges die Rede.) Goldau hat dieſe Züge in einem ſeiner Luſtſpiele, die kranke Frau betittelt, meiſterhaft zu gebrauchen gewußt. Es wäre übertriebene Tadelſucht, allen Aerzten dies Gemählde anzupaſſen. Ich ſchätze wahrhaftig die Arzneywiſſenſchaft, und ehre alle die würdige Männer, die bey einer reifen Kenntnis des menſchliſchen Körpers die Kunſt verſtehen, ſeine Krankheiten zu beurtheilen, und zu heilen. Doch aber kenne ich ganz auſſerordentliche Stümper in dieſer Wiſſenſchaft, welche beinahe aus eben dem Grunde auf ſie trotzen, aus dem ehemals jener Arzt ſich beym Prätor auf das Recht berief, dem Rechtsgelehrten vorzugehen.

Anm. des Uebers.

Wenn alſo die bewährteſten Aerzte ſelbſt, weil ſie die Narrheit der Menſchen kennen, ſich darnach bequemen, und die Sprache des Unwiſſenden und Marktſchreiers zuweilen reden müſſen; – ſo kann man auch aus dem, was ſie manchmal in ihren Krankenbeſuchen reden müſſen, nicht auf ihre Geſchicklichkeit, oder Kunſt ſchlieſſen. Miſchen ſie Griechiſch in ihre Unterredungen, ſo thun ſie es, um den Kranken aufzumuntern, nicht um die Krankheit ſelbſt zu heben; denn das wiſſen ſie doch wohl, daß eine griechiſche Stelle noch keinen Menſchen wiederhergeſtellet hat.

Fünftes Hauptſtück.

I. Von der zweiten natürlichen Neigung: von der Selbſtliebe. II. Sie theilet ſich ein in die Liebe zum Seyn, und in die Liebe zum Wohlſeyn. Oder in die Liebe zur Gröſſe, und zum Vergnügen.

I. Von der zweiten natürlichen Neigung, oder von der Eigenliebe.

Die zweite Neigung, die der Urheber der Natur unſerm Willen beſtändig einpflanzet, iſt die Liebe zu uns ſelbſt, oder zu unſrer eigenen Erhaltung.

Im vorigen haben wir bereits geſagt, daß Gott alle ſeine Werke liebe; daß er ſie lediglich aus Liebe zu ihnen erhalte; – und daß er wolle, daß alle geſchafne Geiſter dieſelben Neigungen hätten, die er hat. Er will alſo, daß ſie alle ſo wohl für ihre Erhaltung, als für ihr Glück eine natürliche Neigung unterhalten; denn ſie können nicht glücklich ſeyn, wenn ſie nicht wirklich ſind. Aus dieſem Grunde lieben wir uns mit recht, denn wir ſind liebens werth, Gott liebt uns, und ſein Wille iſt, daß wir uns lieben. Unterdeſſen

deſſen iſt es nicht recht, den letzten und Hauptentzweck in ſich ſelbſt zu beſtimmen, und ſich nie in Beziehung auf Gott zu lieben, weil wir im Grunde betrachtet in uns ſelbſt weder irgend eine Güte, noch Subſiſtenz haben; alſo müſſen wir, da es nicht in unſerm Vermögen ſtehet, uns glücklich, und vollkommen zu machen, uns nur allein in Beziehung *) auf Gott lieben, welcher einzig und allein unſer höchſtes Gut ſeyn, und uns vollkommner machen kann.

Allein unſere Neigung gegen Gott hat ſich durch die Sünde verloren, und es iſt nur ein unendliche Empfänglichkeit für alles Gute, oder für das Gute überhaupt, in unſerem Willen zurückgeblieben, und eine ſtarke Neigung, ſolches zu beſitzen, welche niemals kann zernichtet werden: aber die Neigung, welcher wir zu unſerer Erhaltung bedürfen, oder die Liebe gegen uns hat ſo zu genommen, daß ſie endlich eine unumſchrenkte Herrſchaft über den Willen bekam. Sie hat ſelbſt in ihrer Natur die Liebe gegen Gott, oder die Neigung gegen das Gute überhaupt, und die Liebe, welche wir gegen andere haben ſollen, geändert, und gleichſam umgeſchaffen. Denn man kann für jetzo ſagen, daß nur noch die Liebe gegen uns ſelbſt in uns fortdauere, weil wir allein alles in Beziehung auf uns lieben, anſtatt daß wir unſere Liebe Gott, und allen Dingen in Beziehung auf ihn widmen ſollten.

Wenn Religion, und Vernunft uns überzeugen, daß nur Gott unſer höchſtes Gut ſey, daß er allein uns mit

*) Ich werde mich weitläuftiger, und deutlicher in der Abhandlung von der Liebe Gottes, und in dem dritten Brief an den Vater Lamy erklären. Ich rede hier nur im vorbeigehn von den Neigungen, blos deshalb um die Urſachen unſrer Irthümer in einiger Ordnung anzugeben.

Anm. des Verf.

Vergnügen überhäufen könne; ſo begreifen wir es gar bald, daß man ihn lieben müſſe, und beſtimmen uns mit der größten Bereitwilligkeit, dieſes zu thun: aber ohne die Gnade lieben wir ihn nur ſehr unvollkommen, und aus Eigenliebe; das iſt, aus einer ungeordneten, und unrechtmäßigen Liebe zu uns ſelbſt. Denn, ob wir vielleicht ihn gleich als einen ſolchen lieben, in deſſen Macht es ſtehet, uns glücklich zu machen; ſo lieben wir ihn doch nicht ſo, wie er wirklich iſt. Wir lieben ihn als einen ſehr ſanftmüthigen, den Menſchen nachgebenden, und ſich nach ſeinen Sitten bequemenden Gott: – und doch wollen wir uns nicht nach ſeinen Geſetzen, nicht nach der unveränderlichen Ordnung ſeiner göttlichen Vollkommenheiten richten. Eine ganz reine Liebe iſt ſo völlig über alle unſere Kräfte erhaben, daß daran ſo viel fehlet, Gott ſeines eignen Weſen wegen zu lieben; daß im Gegentheil die menſchliche Vernunft nicht gut begreifen kann, wie wir ihn irgend aus einer andern Abſicht zu lieben im Stande ſind, als in Beziehung auf uns, oder dabey einen andern Zweck haben können, als die Befriedigung unſeres eigenen Vergnügens.

II. Die Eigenliebe theilet ſich ein in die Liebe zum Seyn, und zum Wohlſeyn, oder zur Gröſſe, und zum Vergnügen.

Die Selbſtliebe kanu man in zwey Hauptarten eintheilen, nemlich in die Liebe zur Gröſſe, und in die Liebe zum Vergnügen; oder in die Liebe ſeines Seyns, und der Vollkommenheit ſeines Seyns, und in die Liebe zum Wohlſeyn, oder zur Glückſeeligkeit.

Vermittelſt der Liebe zur Gröſſe maſſen wir uns die Macht, die Erhabenheit über andere, die Unabhän-

hängigkeit, und das Vorurtheil an, daß unſer Weſen durch ſich ſelbſt beſtehe. Wir trachten auf irgend einige Art darnach, ein nothwendiges Weſen zu haben: wir wollen, in gewiſſem Sinn Gott gleich ſeyn. Denn nur Gott hat im allereigentlichſten Verſtande das Seyn: er exiſtiret nothwendig, weil alles, was abhängig iſt, nur durch den Willen deſſen exiſtiret, von dem es abhänget. Da nun die Menſchen die Nothwendigkeit ihres Seyns wünſchen, ſo wünſchen ſie ſich auch die Macht, und die Unabhängigkeit; ſo trachten ſie auch nach einer gänzlichen Freiheit von aller nur möglichen Herrſchaft. Allein vermittelſt der Liebe zum Vergnügen verlangen ſie nicht nur ihr Seyn ſchlechthin, ſondern auch das Glücklich Seyn; weil das Vergnügen in der Art des Seyns beſtehet, die der Seele die angenehmſte, und beſte iſt. Ich meine das Vergnügen, an und vor ſich ſelbſt als Vergnügen betrachtet. Folglich; wenn man das Vergnügen im allgemeinen nimmt, in ſo fern es andre vernünftige ſo wohl, als in die Sinne fallende Vergnügungen in ſich enthält: ſo ſcheint es in aller Abſicht der einzige Grund der natürlichen Liebe, oder aller Bewegungen der Seele zu einem jeden Gut zu ſeyn. Denn wir können doch nur das lieben, was uns gefället. Wenn die Seeligen im Himmel die göttlichen Vollkommenheiten, überhaupt Gott lieben, von welcher Beſchaffenheit er auch ſey; ſo thun ſie es lediglich deshalb, weil der Anblick ſolcher Vollkommenheiten ihnen gefällt. Denn, da der Menſch zur Erkenntnis, und Liebe Gottes geſchaffen iſt, ſo muß auch der Anblick alles deſſen, was wirklich vollkommen iſt, uns Vergnügen machen.

Man bemerke, daß die Gröſſe, die Hoheit, die Unabhängigkeit keine weſentliche Eigenſchaften einer Creatur ſind, welche ſie durch ſich ſelbſt glücklich machen könnten;

da man oft um deſto elender wird, je höher die Gröſſe ſteiget. Das Vergnügen aber iſt eine Art und Weiſe unſeres Seyns, die wir nicht erhalten können, ohne nicht wirklich viel glücklicher zu werden. Ich ſage freilich nicht auf eine dauerhafte Weiſe glücklicher. Gröſſe, und Unabhängigkeit ſind zum öftern nicht in uns; ſie beſtehn nur in dem Verhältnis, das wir auf die Dinge haben, welche uns umgeben. Das Vergnügen im Gegentheile iſt in der Seele ſelbſt, und zwar eine ſo reelle Beſchaffenheit, die ſie modificiret, und ſeiner eigenen Natur nach ſie zu beruhigen im Stande iſt. Die Würde, die Gröſſe, und die Unabhängigkeit ſehen wir als Dinge an, welche zur Unterhaltung unſres Seyns, öfters auch nach dem Lauf der Natur zur Erhaltung unſres Glücklichſeyns ſehr nützlich ſind. Das Vergnügen aber iſt eine beſtändige Beſchaffenheit *) unſeres Geiſtes, die an und vor ſich ſelbſt ihn glücklich machet, und wenn es ein wahres und gründliches Vergnügen iſt, ihn

*) Das Vergnügen beſteht in der angenehmen Empfindung, die aus dem Anſchauen einer Vollkommenheit entſteht, welche Vollkommenheit nemlich (wie Herr Cochius ſehr gut zur Verbeſſerung des baumgartenſchen Begrifs von Vollkommenheit hinzuſetzt) entweder in den Theilen der Sache, die wir anſchauen, oder in uns ſelbſt, und in dem Triebe weiter zu gehn liegt. Da alſo nnſere Seele beſtändig empfindet, das iſt, da ſich eine Menge von Vorſtellungen in Eine concentrirt; ſo erhellt eben daraus, wie weſentlich uns das **Vergnügen** ſey, wie es zu unſerm glücklich ſeyn weſentlich beitrage. So hat es Malebranche auch wohl verſtanden, und es gewiß nicht auf das bloſſe ſo genannte ſinnliche Vergnügen eingeſchränkt. Je mehr Klarheit, und Deutlichkeit in den Vorſtellungen liegt, je mehr Antheil alſo die Vernunft an dem Vergnügen nimmt, deſto ſolider, und wahrer iſt es. Daraus kann man auch den Vorzug der Neigung zum Vergnügen vor der Neigung zur Hoheit u. ſ. f. herleiten.

Anm. des Ueberſ.

ihn auch auf eine vollkommne Weiſe beruhiget: ſo daß das Vergnügen das Glücklich Seyn, und die Liebe zum Vergnügen die Liebe zum Glücklich Seyn iſt.

Dieſe Liebe zum Glücklich Seyn iſt in uns oft weit ſtärker, als die Liebe zum Seyn, und ſo verurſacht die Eigenliebe oft den Wunſch des Nichtſeyns, da uns das Glücklich Seyn fehlet. Das iſt der Fall bey den Verdammten, denen es, nach dem Ausſpruch Chriſti beſſer ſeyn würde, wenn ſie gar nicht wären, als ſo unglücklich zu ſeyn, wie ſie wirklich ſind; da dieſe unglückliche erklärte Feinde deſſen ſind, der alle Güte in ſich enthält, und die einzige Urſache der Vergnügungen ſo wohl, als der Schmerzen iſt, die wir zu empfinden fähig ſind: ſo können ſie unmöglich einiges Vergnügen haben. Sie ſind elend, und werden es in alle Ewigkeit ſeyn, weil ihr Wille unaufhörlich in derſelben Lage, und in derſelben Unordnung ſich befinden wird.

Die Liebe zu ſich ſelbſt ſchließt alſo dieſe zwiefache Art von Liebe in ſich. Die Liebe zum Groſſen, zur Macht, zur Unabhängigkeit, überhaupt zu alle dem, was uns zur Erhaltung unſres Seyns geſchickt ſcheint: und die Liebe zum Vergnügen, und zu alle dem, was zum Wohlſeyn; das iſt, um vergnügt, und glücklich zu ſeyn erfordert wird *).

Dieſe

*) Wenn der Pater ſagt: zuweilen wünſchen wir das Nichtſeyn, da wir das Gutſeyn nicht haben können; ſo könnte man zur Beſtätigung das Beiſpiel der Selbſtmörder gebrauchen, ſo bald ſie nemlich aus der Hofnung ſich tödten, in das Nichts, alſo in einen Zuſtand zurückzukehren, wo ſie gar keine Empfindungen mehr haben, und zu ſeyn aufhören. Sie machen nemlich in dieſem Falle folgenden Schluß: Wenn der Tod auch eine gänzliche Zernichtigung und folglich unter allen Uebeln

Dieſe doppelte Liebe kann man nun wieder in verſchiedene Zweige abtheilen. Theils in Rückſicht auf die Ver-

Uebeln das Gröſzte wäre; ſo kann doch das gröſzte Uebel, ſo bald wir es nicht fühlen, uns wirklich erwünſchter ſeyn, als ein Zuſtand, wo die negativen Gröſſen, die wenigen poſitiven überwiegen, — wo das Uebel gegen das Gute ſich verhält wie 24 zu 1. Da ſie nun ihre Situation für ſo unglücklich halten, daß ſie die ſchlimme Seite mit der guten vollkommen gleich anſehn, oder daß ſie ſich vorſtellen, die negativen Gröſſen balancirten mit den poſitiven; — — ſo ziehn ſie den Zuſtande des Nichtſeyns dem Zuſtand des Uebelſeyns vor.

Herr Mendelſohn in ſeinem vierzehnden Briefe über die Empfindungen hat dieſen Schluß mit allem Tiefſinn analyſirt, und gezeigt, daß er falſch ſey. Eben das Beſſerſeyn ſetzt eine Vollkommenheit voraus. Je mehr ſich die Seele vorſtellet, deſto vollkommner iſt ſie. In ihrer Vorſtellungskraft beſteht alſo ihre Vollkommenheit, — ihre Realität. Was alſo die Gränzen derſelben erweitert, das macht uns vollkommner. Das Beſſere, Erwünſchtere muß ſie erweitern, oder ihre Einſchränkung verhindern. Dieſe analyſirten Begriffe zerſtören nach Mendelsſohn den Schluß der Selbſtmörder.

Folglich wird die Selbſtliebe bey einem jeden vernünftig denkenden Menſchen niemals den Wunſch erwecken, und ausführen: nicht zu ſeyn.

Das vom Verfaſſer gewählte Beiſpiel von den Verdammten in der Hölle kann dem zufolge, aufs ſtrengſte genommen, nichts beſtätigen.

Es müßte vorher erſt bewieſen werden, daß die Verdammten in der Hölle nimmermehr könnten wieder glücklich werden, welches aber ſo wenig der hier angeführte Grund, daß ihr Wille beſtändig die Lage behalten würde, die er einmal hat, als andere ihm ähnliche auſſer allem Zweifel ſetzen.

Ich weiß ſehr wohl, daß von den Vertheidigern ewiger Höllenſtrafen der Schluß beſtändig gemacht wird, wir

Verſchiedenheit der zwey Theile, aus denen wir zuſammengeſetzt ſind, des Leibes, und der Seele: theils in Betracht der verſchiednen Objekte, welche uns zu unſrer Erhaltung nützlich ſind. Ich werde mich hiebey nicht aufhalten. Da ich von der Abſicht, eine Moral zu ſchreiben, weit entfernt bin; ſo halte ich auch die Aufſuchung und Einthei-

wie auch ſelbſt der Herr von Leibniz ihn macht. Da die Verdammten in der Hölle nimmermehr zu ſündigen aufhören, ſondern beſtändig fortfaren, zu ſündigen, ſo müſſen auch ihre Strafen ewig ſeyn. Aber ich weiß es auch, daß es gar keine Unmöglichkeit ſey, wenn man annimmt, daß endlich die Verdammten ſtille ſtehen, zu ſündigen aufhören, und ſo nach und nach zurückkommen können. Die Betrachtung des göttlichen Weſens, — die vom Schöpfer allen vernünftigen Geſchöpfen eingepflanzte Triebe, und Anlagen zur Glückſeeligkeit; — die Betrachtung der Welt, als das Werk des allervollkommenſten Weſens, — und eine dieſer Betrachtung angemeßne richtige Beurtheilung der Strafen Gottes, laſſen die Vernunft eine Veränderung des Willens der Verdammten, und überhaupt die Periode hoffen, da alle Geiſter zum völligen Beſitz ihrer höchſten möglichen Glückſeeligkeit gelangen werden. Dies vorausgeſetzt fällt das Raiſonnement des Paters über den Haufen. Allein auch dann, wann keine Beſſerung der Verdammten zu hoffen ſtünde, bliebe es doch eine Frage, ob die Verdammten in der Hölle den Zuſtand des Nichtſeyns, oder eine gänzliche Vernichtigung ihres Weſens wünſchen würden? Denn einmal wäre doch das Leben, und die Fortdauer deſſelben bey den Verdammten in der Hölle noch etwas Gutes: und dann, bliebe ja ihnen noch immer, wie ich mir vorſtelle, eine Hofnung übrig, daß es ihnen einmal beſſer gienge. Wäre dieſe Hofnung irrig, ſo würden dieſe unglückliche demohngeachtet in dieſem Irthum ein Vergnügen finden, und deshalb gewiß das Seyn dem Nichtſeyn, und der Vernichtigung vorziehn. Ich will nicht einmal daran gedenken, daß in der Hölle Stufen des Elendes, und der Verdammung ſeyn würden. Die Worte des Erlöſers, welche den Judas betreffen, es wäre ihm beſſer, daß er nicht geboren wäre: müſſen dem zufolge relativ erklärt werden, und ſcheinen alſo mehr Accommodation nach den damaligen Begriffen geweſen zu ſeyn.

Anm. des Ueberſ.

theilung der Dinge, die wir als Güter für uns betrachten, unnöthig. Blos deshalb mußte ich dieſe Eintheilung machen, damit ich mit deſto gröſſerer Ordnung die Urſachen unſrer Irthümer entwickeln möchte.

Zuvörderſt werde ich alſo von den Irthümern reden, deren Urſache in der Neigung aufzuſuchen iſt, die wir zur Gröſſe, und zu allem haben, was uns von der Herrſchaft anderer losreißt: dann will ich diejenigen in Erwegung ziehen, welche aus unſrer Neigung zum Vergnügen und überhaupt zu allem entſpringen, was unſern Zuſtand verbeſſern, was für Uns ſeyn, und uns zufriedner machen kann.

Sechstes Hauptſtück.

I. Von der Neigung, die wir zu allem haben, was uns über andere erhebet. II. Von den falſchen Urtheilen einiger frommer Perſonen. III. Von den falſchen Urtheilen aberglaubiſcher Leute, und der Heuchler. IV. Von dem Voet, dem Feind des Herrn Des Cartes.

I. Von der Neigung, die wir für das haben, was uns über andere erhebt.

Alles, was uns über andere einen gewiſſen Vorzug einräumt, indem es uns vollkommner macht, als Wiſſenſchaft, und Tugend; oder, was uns über ſie ein Anſehen ertheilet, indem es uns mächtiger machet, als Ehrenſtellen, und Reichthümer, ſcheint uns einigermaſſen eine Unabhängigkeit zu geben *). Die unter uns ſtehen, verehren und fürch-

*) Die Neigung, von allem Zwang entfernt zu ſeyn, ſcheint auch in der That mit unſerm Weſen unzertrennlich zuſammen-

fürchten uns, ſie ſind zu allen Zeiten zu thun bereit, was wir zu unſrer eigenen Erhaltung wünſchen, und unterſtehen ſich nicht

menzuhängen, und nicht von auſſen zu kommen. Herr Cochius erklärt ſie daher als das einige Angeborne.

Hier ſind ſeine eigene Worte:

Das Bewußtſeyn unſer ſelbſt kommt nicht von auſſen. Wenn wir an uns ſelbſt denken, und in uns den weſentlichen Trieb zu Erweiterungen bemerken; ſo iſt ein Objekt in unſern Vorſtellungen, welches uns angeboren iſt; nemlich dieſe Elaſticität der Seele. Alles, was ihre Ausdehnung hindert, erweckt die Empfindung eines Widerſpruchs. Folglich iſt uns die Abneigung gegen allen Zwang und Sperrung angeboren. Mithin auch ihr Gegentheil; die Neigung zur Freiheit, welche die Uebereinſtimmung mit unſerm Triebe empfinden läßt. Dieſe iſt alſo weſentlich, und von uns unzertrennlich. Die Exempel von Menſchen, welche ſich freiwillig in Sklaverey begeben, machen hingegen keinen Einwurf; eben deswegen, weil ſie es freiwillig thun. Regulus geht nach Carthago zurück. Er opfert die Freiheit ſeines äuſſerlichen Zuſtandes der Freiheit ſeines innren Triebes auf, um durch dieſe Verläugnung gröſſere und beruhigendere Vorſtellungen von ſich, und der Stärke ſeines Geiſtes zu haben, die bey ſeiner damaligen Situation in Rom, und dem Bruch ſeines Worts gegen Carthago, durch tauſend kleine Empfindungen beklemmend und beunruhigend ſeyn konnten, und davon ſich der natürliche Trieb zu befreien ſucht. Es hat mehrere Menſchen gegeben, die ihre äuſſerlichen Umſtände der innern Beruhigung aufgeopfert haben, welche auf Uebereinſtimmung; dieſe auf Abweſenheit des Widerſpruches beruhet. Und ſo lieget die innre Freiheit zum Grunde, wenn die äuſſerliche aufgeopfert wird.

Da dieſer Trieb nicht wirken könnte, ohne Exiſtenz; ſo ſcheinet eben dieſes von der Neigung für unſere Erhaltung, und im Gegenſatz von der Abneigung gegen unſere Vermuthung zu gelten; aber es gilt nur gleichſam im zweiten Grad. Denn unſere Exiſtenz iſt uns nicht weſentlich; wir können eine menſchliche Seele, die blos möglich wäre, denken, aber nicht eine, die keinen ausdehnenden Trieb hätte, u. ſ. f.

Anm. des Ueberſ.

nicht uns in unſern Wünſchen zu ſchaden, oder ſich denenſelben zu widerſetzen. Die Menſchen ſtreben alſo darnach, die Vorzüge in Beſitz zu nehmen, die ſie über andere erheben. Denn ſie überlegen nicht, daß ihr Seyn, und ihr Glücklichſeyn der Wahrheit nach, nur allein von Gott, und nicht von Menſchen abhängen, daß die wahre Gröſſe, die ſie ewig glücklich machen wird, nicht in dem Rang beſtehe, den ſie in der Einbildung andrer Menſchen haben, die aber ſo ſchwach, und ſo elend ſind, als ſie ſelbſt, ſondern darinn, daß ſie ſich demüthig dem Willen Gottes unterwerfen, der als ein gerechter Gott, die nicht wird unbelohnt laſſen, welche ſtandhaft in ſeinen Geſetzen wandeln.

Aber die Menſchen trachten nicht nur nach dem wirklichen Beſitz von Wiſſenſchaft, und Tugend, von Anſehen und Reichthümer: ſie geben ſich auſſerdem noch alle mögliche Mühe, daß man wenigſtens von ihnen glauben ſoll, daß ſie ſolche wirklich beſäſſen. Wenn man alſo ſagen könnte, daß ſie ſich weniger bemühten reich zu ſcheinen, als wirklich reich zu ſeyn, ſo kann man eben ſo gut behaupten, daß ſie ſich oft weit geringere Mühe geben, wirklich tugendhaft zu ſeyn, als den Schein davon zu tragen. Denn, wie der Verfaſſer der moraliſchen Bemerkungen ſehr ſcharfſinnig es ausdruckt, die Tugend würde es lange nicht ſo hoch bringen, wenn die Eitelkeit nicht ihre Geſellſchafterinn wäre *).

Der

*) An ſich betrachtet iſt dieſer Gedanke falſch. Tugend, Ordnung, und Recht bleiben beſtändig, was ſie ſind, wenn auch kein Menſch davon weiß, wenn auch die Einſamkeit ſie in ihrem Schleyer einhüllt. Der Ruhm bey andern müßte alſo billig keine Aufmunterung oder Bewegungsgrund zur Tugend ſeyn. Die innre Beruhigung gut gehandelt zu haben, und die wahre Hochſchätzung, welche die Rechtſchaffenheit in dem Auge des Allwiſſenden ihrem Ver-

Der Ruhm reich, gelehrt, und tugendhaft zu ſeyn, erweckt in der Einbildungskraft derer, die uns umgeben, oder mit uns näher verbunden ſind, für uns ſelbſt ungemein vortheilhafte Verhältniſſe. Sie wirft ſie zu unſern Füſſen nieder: – ſie ſetzt ſie zu unſerm Beſten in beſtändige Bewegung; – ſie flößt ihnen die Mühwaltungen und Unternehmungen ein, die zur Erhaltung unſres Seyns, und zur Vermehrung unſrer Gröſſe abzwecken. Die Menſchen ſuchen alſo ihren guten Namen als ein Gut ſorgfältig aufzubewaren, deſſen ſie zu einem bequemen Leben in dieſer Welt bedürfen.

Sie haben alle eine Neigung zur Tugend, – zu Kenntniſſen, – zu Ehrenſtellen, und Reichthümern; und zu dem Ruhm, alle dieſe Vortheile zu beſitzen. Einige Beiſpiele ſollen nun zeigen, wie uns dieſe Neigungen in den Irthum ſtürzen.

Wir wollen mit der Neigung für die Tugend, oder dem Schein derſelben den Anfang machen.

Menſchen, welche mit Ernſt daran arbeiten, tugendhaft zu werden, wenden alſo ihren Verſtand, und ihre Zeit lediglich zur Kenntnis der Religion, und zur Uebung in guten Werken an. Sie wollen, nach dem Muſter des heiligen Paulus, nichts wiſſen, als Chriſtum den gekreuzigten,

Verehrer verſchaft, ſind die ſüſſeſten Begleiter auch durch die üble Gerichte der Menſchen.

Eine ganz andere Frage iſt es: ob nicht ein groſſer Theil aus Hochmuth, und eitler Ehrfurcht manche Pflichten erfüllt, an die er ſich eben ſo ſtrenge nicht würde gebunden haben, wenn er vorausgeſehn hätte, daß er allein ein Zeuge derſelben bleiben müſte. Dahin gehört z. B. der Andächtler, – der Mitleidige aus Stolz, u. ſ. w.

Anm. des Ueberſ.

den beſten Arzt für ihre Krankheit, und für das Verderben ihrer Natur. Sie wünſchen ſich kein anderes Licht, als das, was ihnen zu einem chriſtlichen Leben, und zur Erkenntnis ihrer Pflichten nöthig iſt; und folglich legen ſie ſich lediglich darauf, ſie mit Genauigkeit, und mit ſtandhaftem Muthe in Ausübung zu bringen. Auf Wiſſenſchaften und Kenntniſſe, welche leer und ohne Einfluß für ihre Seeligkeit zu ſeyn ſcheinen, legen ſie ſich dem zufolge gar nicht.

II. Von den falſchen Urtheilen einiger Leute von bewährter Frömmigkeit.

An einer ſolchen Aufführung finde ich nun freilich nicht den geringſten Tadel. Ich ſchätze ſie unendlich. Ich würde mich ſehr glücklich ſchätzen, wenn ich ſie ganz genau beobachten könnte. Ja es gereuet mich ſogar, ſie nicht ſchon ſeit langer Zeit befolget zu haben. Aber das hat demohngeachtet meinen völligen Tadel, daß, da es blos menſchliche Wiſſenſchaften giebt, welche in einem hohen Grade gewiß, und ſehr nützlich ſind, die den Verſtand von ſinnlichen Gegenſtänden entfernen, und ihn nach und nach zum Geſchmack für die evangeliſchen Wahrheiten gewöhnen, und vorbereiten, dennoch viele, ſonſt fromme Leute, ſie, ohne vorhergangene Unterſuchuug, allzugeſchwinde verdammen, und als ungewiß, oder doch als ſehr unnütz ausſchreyen *).

Nun

*) Gelinde betrachtet bleibt es eine auſſerordentliche Unwiſſenheit, Kenntniſſe zu verachten, wenn ſie nicht unmittelbar mit der Theologie in Verbindung ſtehen. Bey der gewöhnlichen Frömmigkeit, wobey ſich eben nicht viel vernünftiges gedenken läßt, braucht man allerdings den Kopf nicht ſo ſehr anzuſtrengen, als in der Philoſophie und Mathematick. Daher befahl auch jener Prediger ſeinem

Nun iſt es freilich nicht zu läugnen, daß der größte Theil der Wiſſenſchaften ſehr ungewiß, und unnütz iſt. Man irret ſich eben ſo ſonderlich nicht, wenn man glaubt, daß ſie nur Wahrheiten von geringem Nutzen in ſich enthalten. Es iſt erlaubt, dergleichen nie zu ſtudieren; es iſt beſſer, ſie ganz zu verachten, als durch ihren blendenden Reitz ſich hintergehen zu laſſen. Alles deſſen ohngeachtet kann man mit Grunde behaupten, daß es ſehr nöthig ſey, manche Wahrheiten der Metaphyſick zu wiſſen. Die Kenntnis jener allgemeinen Urſache, oder des Daſeyns Gottes iſt ſchlechterdings nothwendig, weil die Gewißheit des Glaubens ſelbſt von der Erkenntnis abhänget, welche die Vernunft uns von dem Daſeyn Gottes giebt. Man muß wiſſen, daß es ſein Wille ſey, der die Natur gemacht hat, und ſie in Ordnung erhält; daß die Kraft, oder die Macht der natürlichen Urſachen nur allein in ſeinem Willen liege, mit einem Worte, daß alle Dinge in allen ihren verſchiedenen Zuſtänden von Gott abhängen.

Von gleicher Nothwendigkeit iſt es, zu wiſſen, was Wahrheit ſey, die Mittel zu kennen, durch welche wir ſie von dem Irthum unterſcheiden, — den Unterſchied gehörig

nem Sohne, den er vermuthlich zum Nachfolger in ſeinem Amte, und zum Erben ſeines Verſtandes beſtimmt hatte, daß er auf Univerſitäten keine andern Collegia hören möchte, als Aſcetica, — und Paſtoralia. — Der folgſame Sohn befolgte pünktlich den väterlichen Willen, und brachte es damit weit genug. Er ward — Paſtor Primarius.

Wenn die Frömmigkeit um ſo viel ſchätzbarer iſt, an welcher der Verſtand Theil nimmt, und alle die verſchiedenen Aeuſſerungen deſſelben am Körper, und in den Minen ſehr oft Affektation und Heucheley bleiben: ſo urtheile man, ob man, als ein wahrer Frommer die Cultur des Verſtandes tadlen könne?

Anm. des Ueberſ.

inne zu haben, der ſich zwiſchen den Geiſtern und Körpern findet, – die Folgen nicht zu vergeſſen, welche man hieraus ziehen kann, – als, die Unſterblichkeit der Seele, und viele andere, die man mit Gewißheit erkennet.

Die Kenntnis des Menſchen, oder ſeiner ſelbſt iſt keinesweges der Verachtung würdig: ſie begreift unendlich viele Dinge in ſich, mit denen man ſchlechterdings bekannt ſeyn muß, ſo bald man einige Dinge richtig denken, und tief in ſolche durch ſeinem Verſtand eindringen will. Man könnte ſo gar behaupten, daß, wenn ein unwiſſender und ſtupider Menſch deshalb über die Materie erhaben iſt, weil er weiß, daß er ſey, die Materie aber dies nicht weiß, alſo auch die, welche den Menſchen kennen, über unwiſſende und dumme Menſchen ſehr weit erhaben ſind, weil ſie wiſſen, was ſie ſind, da jene es nicht wiſſen.

Allein die Kenntnis vom Menſchen iſt nicht nur deshalb ſo ſchätzbar, weil ſie uns auſſerordentlich über andere empor ſchwinget: ſie iſt es noch vielmehr deshalb, weil ſie uns vor uns ſelbſt erniedrigt, und vor Gott demüthiget. Sie macht uns mit der Abhängigkeit bekannt, in der wir durchgehends ſo gar in den gewöhnlichſten Dingen vor ihm ſtehen: ſie entdeckt uns das Verderben unſrer Natur: ſie macht uns geſchickt, zu dem zu eilen, der uns allein wieder heilen kann, uns an ihm zu halten, und ein beſtändiges Mißtrauen in uns ſelbſt zu ſetzen; und ſie giebt uns die glücklichſten Anlagen, uns der Gnade des Evangelii zu unterwerfen.

Jedoch iſt wenigſtens einige entfernte Bekanntſchaft ſo wohl mit der Mathematick, als der Natur, und eine allgemeine Kenntnis dererſelben nothwendig. Schon in ſeiner Jugend

gend muß man dieſe Wiſſenſchaften erlernen. Sie entfernen den Geiſt von ſinnlichen Dingen, und verhindern, daß er nicht weibiſch, und weichlich werde. Sie haben groſſen Einfluß auf das Leben. Sie führen uns ſo gar auf Gott. Die Naturkenntnis thut es an und vor ſich ſelbſt, und die Mathematick vermöge des Abſcheues, welchen ſie in uns vor allen ſinnlichen Eindrücken erwecket.

Tugendhafte Leute ſollten dieſe Wiſſenſchaften weder verachten, noch ſie als ungewiß, und unnütz ausgeben, wenn ſie ſich nicht überzeugt halten, ſie ſo emſig ſtudiert zu haben, daß ſie ein gründliches Urtheil darüber fällen können. Heidniſche Dichter, — heidniſche Philoſophen, — die Rabbinen, einige Geſchichtſchreiber, und ſonſt noch eine groſſe Anzahl von Schriftſtellern, in denen einige Gelehrte ihre ganze Ehre ſetzen, — mögen ſie immer zum Feuer verdammen *). Meinetwegen. Nur, daß ſie die Kenntnis der Natur nicht als eine der Religion zuwider lauffende Wiſſenſchaft ausſchreyen, weil die Natur aus dem göttlichen Willen ihre Einrichtung, und Ordnung erhalten hat. Wahre Kenntnis der Natur leitet uns zur Bekanntſchaft mit Gott, und flößt uns Bewunderung gegen ſeine Macht, Gröſſe, und Weisheit ein. Ueberhaupt ſcheint Gott die Welt deshalb gemacht zu haben, damit die Geiſter ſie ſtudieren, und eben

*) Die feinſte Satyre auf die damalige Geiſtlichkeit, mit der er bekanntermaſſen gewiſſer Lehren wegen nicht gut ſtand. Wem dies Auto da Fe itzt zur Execution kommen ſollte, wehe denn unſern Bibliothecken! Was würden unſre Philologen ſagen, wenn ihre Rabbinen ins Feuer wandern müſten! und, wenn Horaz, Virgil, — Ovid ein Opfer der Flammen, — oder Ariſtoteles, — Plato — Cicero genommen würden, wo blieben denn Dichter und Philoſophen?

Anm. des Ueberſ.

durch dies Studium zur Erkenntnis, und Verehrung des Schöpfers derſelben bewogen werden mögen.

Verachtung der Natur iſt eine Widerſetzung gegen den göttlichen Willen. Man müßte dann behaupten, daß ſeit jener erſten Sünde der Geiſt des Menſchen zu einem ſolchen Studium nicht mehr fähig wäre. Auch das wende man mir nur nicht ein, daß die Kenntnis vom Menſchen ihn eitel mache, und aufbliese, weil nemlich die, denen man ſolche in hohem Grade beilege, ob ſie ihn gleich öfters nur wenig kennen, gemeiniglich einen unerträglichen Stolz beſitzen. Denn es iſt ganz evident, daß man ihn nicht kennen kann, ohne zugleich ſeine Schwachheiten, und ſein Elend zu fühlen.

III. Von den falſchen Urtheilen der Abergläubiſchen und der Heuchler.

Ueberdem pflegen auch Männer von wahrer und dauerhafter Frömmigkeit das nicht zu verachten, welches ſie nicht verſtehn. Das ſind vielmehr Heuchler, und abergläubiſche Menſchen. Knechtiſche Furcht, und niedrige Schwäche des Geiſtes überfällt dieſe, und ſetzt ſie in Schrecken, ſo bald ſie einen lebhaften, und durchdringenden Kopf gewahr werden. Man darf ihnen nur, zum Beiſpiel, vom Donner, und ſeinen Wirkungen einen Grund angeben; – ſo wird man in ihren Augen ein Atheiſt ſeyn. Aber die Heuchler verſtellen ſich, vom Teufel ſelbſt angetrieben, in Engel des Lichtes. Sie bedienen ſich des Scheines heiliger, und von der ganzen Welt als heilig gehaltener Wahrheiten, um aus Eigennutz ſich den weniger bekannten, und nicht ſo hoch geſchätzten Wahrheiten zu widerſetzen. Sie beſtreiten die Wahrheit durch das Bild der Wahrheit; und, indem ſie oft über Dinge, welche die ganze Welt verehret,

in

in ihrem Herzen lachen, erringen ſich bey andern ein um deſto dauerhafteres, und furchtbareres Anſehn, je heiliger die Sache iſt, die ſie zu ihrem Entzweck mißbrauchen.

Das ſind gewiß die ſtärkſte, giftigſte, und furchtbareſte Feinde der Wahrheit. Es iſt wahr; ſie ſind ſelten: aber ſo wenig ihrer ſind, ſo können ſie doch genug Uebel anrichten. Der Schein der Wahrheit, und Tugend ſtiftet oft gröſſeren Schaden, als Wahrheit und Tugend Vortheil ſtiften; denn es gehört nur ein ausgelernter Heuchler dazu, um das wieder umzuſtoſſen, was viele ſehr weiſe und in der That tugendhafte Menſchen mit vieler Mühe, und Arbeit aufgebauet haben.

IV. Vom Voetius.

Carteſius, zum Beiſpiel, hat das Daſeyn Gottes, die Unſterblichkeit der Seele, viele andere metaphyſiſche Aufgaben, und eine ſehr groſſe Anzahl phyſikaliſcher Unterſuchungen demonſtrativiſch bewieſen; und, ich glaube, unſer gegenwärtiges Jahrhundert weiß ihm unendlichen Dank, daß er ſo viele Wahrheiten entdecket hat. Indeſſen ſteht ein unbeträchtlicher Menſch, ein hitziger, und wilder Declamator auf, den man eben ſeines vorgeblichen Eifers für die Religion wegen ſchätzt, verfertigt eine mit Beſchimpfungen angefüllte Schrift gegen ihn, und beſchuldigt ihn der wichtigſten Verbrechen. Descartes iſt ein Catholick, er hat unter den Jeſuiten ſtudiert, und von ihnen ſehr oft mit vieler Hochachtung geſprochen. Grund genug für einen boshaften Menſchen, die Feinde unſrer Religion, die überdem in Dingen, welche die Religion betreffen, ſich leicht aufbringen laſſen, zu überreden, daß er ein Kundſchafter

der Jeſuiten, und ein Mann von den ſchlimmſten Abſichten ſey; weil der geringſte Schein der Wahrheit in Glaubensſachen mehr Eindruck auf den Verſtand macht, als die ausgemachteſten, und am meiſten entſchiedenen Wahrheiten aus der Phyſick, oder Metaphyſick, bey denen man keine Mühe, und Arbeit ſparet. Carteſius hat vom Daſeyn Gottes geſchrieben. Das iſt hinlänglich für dieſen Verläumder, ſeinen falſchen Eifer aufzubieten, und alles das Wahre zu unterdrücken, was ſein Gegner vertheidiget. Er beſchuldigt ihn, ein Atheiſt zu ſeyn, ſogar klagt er ihn an, daß er den Atheismus fein und insgeheim lehre, eben wie der berüchtigſte Gottesläugner Vanino *), der zu Toulouſe ver-

*) Julius Cäſar Vanino, aus dem Neapolitaniſchem gebürtig lebte im ſechzehnden Jahrhundert. Er war ein Mann von auſſerordentlichen Fähigkeiten, feuriger Imagination, und unermüdeter Arbeitſamkeit. Die Laſter, die auſſerordentliche Unwiſſenheit, und die Betrügerey der Geiſtlichkeit zu der damaligen Zeit erweckten bald bey ihm einen groſſen Anſtoß gegen die Religion ſelbſt. Wie es dann wohl geht, daß man auch noch itzt der guten Sache des Chriſtenthums vieles Schuld giebt, was man unwürdigen Geiſtlichen beimeſſen ſollte. Er ſtudierte in Padua, reiſete hernach durch Deutſchland, Holland, Frankreich, und muſte, weil man ihn in Lyon für einen gefährlichen Mann ausſchrie, nach Engeland flüchten, wo er aber doch als ein Irlehrer ſieben Wochen lang Gefängnisſtrafe auszuſtehn genöthigt ward. Er lies ſich immer mehr über die Religion, beſonders in ſeinem Amphiteatro diuinae prouidentiae aus, gieng nach Lyon, und eilte ſeinem traurigen Schickſal zu Toulouſe in die Hände. Man beſchuldigte ihn des Atheismus; — hielt ihn für einen Zauberer, weil er eine Kröte bey ſich in einem Waſſereimer hielt, verdammte ihn zum Feuer, die Zunge ward ihm ausgeſchnitten, und er wirklich 1619 verbrannt.

Wenn er auch vielleicht Irthümer geäuſſert haben kann, die ihn allerdings der Gottesläugnung verdächtig machen, ſo blieb doch dieſe Art, ihn vom Gegentheil zu überzeugen, die offenbareſte Schande für die geſittete Welt.

Anm. des Ueberſ.

verbrannt wurde, und eben dadurch ſeiner Bosheit und Gottloſigkeit einen Anſtrich zu geben wußte, daß er von dem Daſeyn Gottes ſchrieb. Denn der eine von den Gründen, warum er ſeinen Gegner für einen Atheiſten ausgiebt, iſt der, daß er, nach dem Beiſpiel des Vanino, der eben durch ſeine Schrift gegen den Atheismus ſeine Bosheit beſchönigte, auch gegen das Heer der Gottesläugner ſich ſchriftlich auflehnete.

So unterdrückt man alſo die Wahrheit, wenn der Schein derſelben nur einigermaſſen ein Mittel iſt, dieſe Unterdrückung zu unterſtützen, beſonders, wenn man über ſchwache Köpfe ſich einiges Anſehen erworben hat. Die Wahrheit liebt die Gelindigkeit, und den Frieden, und, ſo ſtark ſie auch wirklich ſeyn mag, giebt ſie doch zuweilen, dem viel verſprechenden Ton der Lüge, die ſich mit ihrem Schein wafnet, nach. Sie weiß es ſehr gut, daß der Irthum nichts gegen ſie ausrichten kann, und, wenn ſie auch eine Zeitlang gleichſam in der Verweiſung und Entfernung bleiben muß, ſo geſchieht es nur deshalb, damit ſie günſtigere Gelegenheiten abwarte, ſich öffentlich zu zeigen. Denn im Grunde erſcheint ſie niemals in gröſſerer Stärke, und ſchimmernderm Glanz, als da, wo ſie unter dem Druck liegt.

Es iſt kein Wunder, daß ein Feind des Herrn Des-Cartes, ein Menſch, der eine andere Religion *) hat, als er,

*) Daß ſich Malebranche über den Voet erzürnet, iſt nicht im geringſten zu verwundern, da er der eifrigſte Schüler des Carteſius war, der von dieſem reformirten Theologen und Prediger zu Utrecht viel ausgeſtanden hatte. Es war ein auſſerordentlich heftiger, fleiſchlichgeſinnter, und zankſüchtiger Mann. Bis zum Uebertriebenen in ſein theologiſches Syſtem verliebt, fehlte es ihm an aller philoſophiſchen Kenntnis. Was alſo Wunder? daß ihm die neue carteſianiſche Philoſophie unmöglich gefallen konnte? er be-

er, – daß ein ehrſüchtiger, der auf den Reinen andrer, die weit über ihn erhaben ſind, ſein Anſehn aufbauen will, daß ein Deklamator, dem es am Urtheile fehlet, – daß Voet von dem, was er nicht verſtehet, oder nicht verſtehen will, mit Verachtung redet. Darüber aber hat man Urſache, ſich ſehr zu verwundern, daß Leute, die weder Feinde des Carteſius, noch Feinde ſeiner Religion ſind, Verachtung und Abſcheu gegen ihn beweiſen, weil ſie in den von einem Feind ſeiner Perſon, und ſeines Glaubens verfertigten Schriften allerley Beſchimpfungen wider ihn leſen.

Das Buch dieſes Ketzers, desperata cauſa Papatus betitelt, iſt Beweis genug von ſeiner Unverſchämtheit, Einfalt, von ſeiner Hitze, und dem gierigen Wunſch, als ein Eiferiger für die gute Sache unter den ſeinigen Ruhm und Hochachtung zu erhalten. Er iſt folglich kein Menſch, dem man auf ſein Wort glauben könnte. Die Erdichtungen, die er in dieſem Werk gegen unſere Religion zuſammengehäuft, verdienen eben ſo wenigen Beifall, als die harten und beleidigenden Beſchuldigungen, die er gegen ſeinen Feind ausgedacht hat.

Vernünftige Leute ſollten ſich es nie einreden laſſen, daß Herr Des Cartes ein gefährlicher Mann ſey, weil ſie es etwa irgendwo geleſen, oder von Leuten, die wegen ihrer Frömmigkeit geſchätzt werden, gehöret haben. Niemanden ſollte man es auf ſein Wort glauben, wenn er andern die gröſſeſten Verbrechen Schuld giebt. Es kann nimmermehr ein zureichender Beweis ſeyn, eine Sache zu glauben, wenn man

beſchuldigte alſo in der Geſchwindigkeit den Carteſius der Atheiſterey in einer eigenen Diſſertation de atheismo 1639. Die Streitigkeiten wurden vom Heinrich de Roi, einem Doktor der Medicin ſehr lange fortgeſetzt.

Anm. des Ueberſ.

man ſie von jemand hört, der mit einem Anſehn, und mit Eiſer ſpricht. Sollte man nicht falſche, und ganz ungereimte Dinge mit eben dem Ton, und auf eben die Art vorbringen können, mit der man Wahrheit, und nützliche Dinge empfielt, beſonders, wenn ein unbehutſamer und eingeſchränkter Kopf ſich dadurch leicht überreden läſſet.

Es iſt ungemein leicht, die Wahrheit zu finden, und ſich von dem Ungrund aller Beſchuldigungen, die man gegen den Herrn Des Cartes ausgedacht hat, zu überzeugen. Seine Schriften ſind zu haben, und für einen jeden, der des Nachdenkens fähig iſt, gewiß nicht ſchwer zu verſtehn. Man leſe einmal ſeine Werke, damit man andere Beweiſe wider ihn vorbringen könne, als jenes einfältige: ich habe es gehöret. Ich hoffe, daß, wenn man ſie wird geleſen, und gehörig überdacht haben, die Beſchuldigung des Atheismus gegen ihn gänzlich wegfallen; – hingegen daß man ihm alle die Ehrerbietung gern gönnen wird, die man einem Manne ſchuldig iſt, der nicht nur das Daſeyn Gottes, und die Unſterblichkeit der Seele, ſondern auch eine unzähliche Menge andrer, vor ſeiner Zeit unbekannt gebliebener Wahrheiten auf eine ſehr einfache und evidente Weiſe demonſtrirt hat.

Siebentes Hauptſtück.

Von dem Wunſch, gelehrt zu ſeyn, – und von den Urtheilen falſcher Gelehrten.

So wenig Fähigkeit, und Ausdehnung der menſchliche Verſtand auch hat, ſo iſt doch nichts in der Welt, was er nicht gern wiſſen möchte. Alle menſchliche Wiſſenſchaften

ten zuſammengenommen können die heiſſen Wünſche des Menſchen nicht befriedigen: – und doch hat er ſo enge Gränzen, daß er nicht einmal eine einzige beſondere Wiſſenſchaft vollkommen begreiffen kann. Er iſt unaufhörlich beſchäftigt, und unermüdet, etwas neues zu lernen, vielleicht darum, weil er das zu finden hoffet, was er ſuchet, wie ich in den vorhergehenden Hauptſtücken gezeigt habe; oder, weil er ſich ſo leicht überredet, daß der eitle Beſitz einer ungewöhnlichen Erkenntnis ſeiner Seele, und ſeinem Verſtande auch eine auſſerordentliche Gröſſe gewähre. Sein ungeordneter Wunſch nach Glück, und nach Gröſſe treiben ihn an, ſich auf alle Wiſſenſchaften zu legen. Sein Glück hoſt er in der Kenntnis der Moral zu finden, dieſe falſche Gröſſe ſucht er in den ſpekulativiſchen Wiſſenſchaften, und in allen andern eitlen und ungewohnten Kenntniſſen auf, welche diejenigen, ſo ſie beſitzen, in dem Urtheile derer, die ſie nicht haben, ungemein erheben.

Woher käme es, daß gewiſſe Leute ihre ganze Lebenszeit darauf zubrächten, die Rabbinen, und andere in ausländiſcher Sprache abgefaßte, ſehr dunkle, und verſtümmelte Schriften zu leſen, deren Verfaſſer überdem weder Beurtheilung, noch Geſchmack haben; wenn ſie ſich nicht für überzeugt hielten, daß, ſie durch Kenntnis der morgenländiſchen Sprachen vor andern, welche ſolche nicht verſtehn, Anſehen und Ruhm verdienten? Was könnte ſie wohl in einer ſo unangenehmen, ſo mühſamen, und am Ende doch ganz unnützen Arbeit aufmuntern, wenn es nicht die Hofnung, ſich in Anſehn zu ſetzen, oder der Anblick einer eitlen Gröſſe, und die Begierde nach derſelben thäte? Freilich; man ſtaunet ſie an, als ſehr ſeltene, und ungewöhnliche Menſchen. Man macht ihnen über ihre tiefe, und weitläuftige Gelehrſamkeit verbindliche Schmeicheleien.

Man hört ſie weit lieber, als andere. Eigentlich ſollte man von ihnen glauben, daß ſie den geringſten Grad von Beurtheilungskraft hätten, weil ſie ihre ganze Lebenszeit auf ſehr unnütze Dinge gewandt haben, die ſie weder klüger, noch glücklicher machen. Allein, da ſie in der Ableitung der Wörter mehr wiſſen, als andere, ſo glaubt man auch, daß ſie die Natur der Dinge kennen, und traut ihnen alſo auch mehr Verſtand, und Urtheil zu.

Eben daher iſt es zu erklären, daß manche Aſtronomen ihre Zeit, oft auch ihr Vermögen darauf wenden, um etwas ganz genau zu lernen, was nicht nur unnütz, ſondern auch ganz unmöglich zu wiſſen iſt. Sie wollen in dem Lauf der Planeten eine vollkommne Regularität antreffen, die ſich doch nicht daſelbſt finden läßt. Sie verfertigen aſtronomiſche Tabellen, um Wirkungen vorher zu ſagen, deren Urſachen ſie nicht kennen. Sie haben eine Selenographie, oder eine Geographie vom Monde verfertigt, gerade, als wenn jemand den Vorſatz gefaßt hätte, eine Reiſe nach dem Monde zu unternehmen. Sie haben ihn indeſſen ſchon unter alle berühmte Sternkundige vertheilet; – es werden wenig ſeyn, die nicht eine Provinz dieſes Landes, als eine Belohnung ihrer vielen Arbeiten in Beſitz genommen hätten; – und ich glaube immer, daß ſie es ſich zur groſſen Ehre anrechnen, wenn ſie bey dem in Gnaden ſtehn, der dieſe kleinen Königreiche ſo freigebig vertheilet hat.

Woher ſollte man es wohl anders erklären können, daß dieſe ſonſt ſo vernünftige Leute ſich mit dieſer Wiſſenſchaft unabläßig beſchäftigen, und in andern Kenntniſſen, an denen ihnen ganz auſſerordentlich viel gelegen ſeyn ſollte, den gröbſten Irthümern unterworfen bleiben; – als aus dem falſchen Wahn, die Kenntnis der Phänomene am

Himmel führe eine eigenthümliche Gröſſe, und Würde mit ſich. Die geringſte Erſcheinung an demſelben ſcheint ihnen weit erhabener, und der Gröſſe ihres Verſtandes weit angemeſſener zu ſeyn, als die Bekanntſchaft mit jenen verächtlichen, geringſchätzigen, und der Veränderung unterworfenen Dingen, welche ihrer Meinung nach allein die ſublunariſche Körper ſind. Die Würde einer Wiſſenſchaft kommt von der Hoheit des Objekts derſelben. Ein wichtiger Ausſpruch. Die Kenntnis alſo der Bewegung jener unveränderlichen, und unzerſtörbaren Körper iſt die allerhöchſte, und edelſte unter den Wiſſenſchaften. Folglich ſcheint ſie auch der Gröſſe und der hohen Würde ihres Geiſtes angemeſſen zu ſeyn.

So groß iſt alſo das Blendwerk der Menſchen, das ihnen eine falſche Idee ihrer Gröſſe machen kann. So ſtark kann es ihnen ſchmeicheln! So mächtig bleibt es, ſie in die äuſſerſte Betriebſamkeit zu ſetzen. So bald ihre Einbildungskraft davon voll iſt, ſo wirft ſie ſich gleichſam dieſem Götzen zu Füſſen, – ſie betet ihn an, macht der Vernunft eine falſche Vorſpiegelung, und ſetzt ſie auſſer allen Stand, darüber zu urtheilen, welches doch ihr eigentliches Geſchäfte wäre. Eine Art von Träumerey ſcheint manchmal die Menſchen zu überfallen, und aller geſunder Menſchenverſtand ſie zu verlaſſen, wenn man ſie über die Lieblingsgegenſtände ihrer Leidenſchaft urtheilen höret. Denn was iſt wohl in der Kenntnis der Bewegung der Planeten Groſſes, und Auffallendes, das wir nicht ſchon hinlänglich wüſten, um unſere Monate, und Jahre darnach zu ordnen? Was liegt uns daran, daß wir genau beſtimmen können, ob der Mond mit einem Ring, oder mit einer groſſen Anzahl von kleinen Monden umgeben ſey? was hilft es uns, hierüber uns auf dieſe, oder jene Seite zu ſchlagen?

gen? Wie könnte es irgend einen wahren Ruhm zu wege bringen, wenn jemand die Dauer einer Sonnen, oder einer Mondfinſternis vorherſagt, oder, weil es vielleicht ihm mehr geglückt iſt, als einem andern, ſie eher entdecket, als jener? Es giebt Leute, welche dazu von Fürſten beſoldet werden, um die Geſtirne zu beobachten. Ihre Bemerkungen ſollten billig unſre Neugierde ſtillen. Sie legen ſich auf dies Geſchäfte aus einem rechtmäßigen Grunde, denn es iſt ihre Pflicht, und ihr Beruf, das zu thun. Sie arbeiten mit gutem Fortgang, denn ſie arbeiten kunſtmäßig, mit Geſchick, und mit aller nur erſinnlichen Genauigkeit. Nichts fehlet ihnen an einem erwünſchten Fortgang. So bald ſie uns alſo ihre Entdeckungen mittheilen, ſo ſind wir ihnen ſchuldig, über eine Materie, welche uns ohnedem ſo wenig rühret, uns zufrieden zu ſtellen.

Hiermit will ich gar nicht den Nutzen beſtreiten, den die Welt davon hat, wenn ſich verſchiedene auf die Sternkunde legen. Es iſt von ausgebreitetem Vortheil, daß ſie in unſern Zeiten nicht mehr ſo unbekannt iſt. Die Kenntniſſe, welche für uns den größten Nutzen haben, ſind nun auch gerade diejenigen, auf welche wir uns legen müſſen. Das nemlich kann, und muß ein Gegenſtand unſrer Bemühungen bleiben, was auf irgend eine Art zu unſerm Glück, oder vielmehr zum Troſt bey unſerm Elend, und häufigen Unvollkommenheiten beitragen kann. Aber, – ganze Nächte durch am Vergrößſerungsglaſe hängen, um einen Flecken, oder einen neuen Planeten am Himmel zu entdecken, – ſeine Geſundheit, und ſein Vermögen darüber aufs Spiel ſetzen, – ſein Hausweſen zu vernachläßigen, um ſo zu reden, ſeinen Beſuch bey den Sternen abzuſtatten, und ihre Gröſſe, Abſtand, und Lage auszumeſ-

ſen; – das, dünkt mich, heißt vergeſſen, was wir gegenwärtig ſind, und, was wir dereinſt noch werden ſollen.

Man wende mir ja nicht ein, daß man es thue, um die Gröſſe und Hoheit deſſen zu beurtheilen, der alle dieſe groſſe Weltkörper erſchaffen hat. Die kleinſte Mücke, wenn man ſie aufmerkſam, ohne Vorurtheil gegen ihre kleine Geſtalt betrachtet, offenbart Gottes Allmacht, und Weisheit weit deutlicher, als alles, was die Aſtronomen von dem Himmel wiſſen. Demohngeachtet iſt der Menſch nicht dazu geſchaffen, daß er ſeine ganze Lebenszeit hindurch Fliegen und Inſekten beſchauen ſoll. Die auſſerordentliche Mühe ſo vieler Perſonen verdient deshalb eben kein ſo groſſes Lob, wenn ſie uns die Geſtalt der Läuſe, oder anderer Thierarten entwickeln, oder die Verwandelung mancher Würmer in Fliegen, und in Schmetterlinge beſchreiben wollen. Man beſchäftige ſich damit, wenn man frey von Geſchäften iſt, und ſich ein Vergnügen verſchaffen will. Nur verwende man nicht ſeine ganze Lebenszeit darauf; es müſte dann ſeyn, daß man gegen ſein eigenes Elend fühllos ſeyn wollte *).

Un=

*) Manches übertriebene und falſche liegt in dem bisherigen Raiſonnement des Paters, das man ihm aber, als einem der Schönheit in der Aſtronomie ganz unkundigen Philoſophen, zu der Zeit, in der er lebte, und, wo ſie lange noch nicht die Höhe erreicht hatte, die ſie anitzt wirklich beſtiegen hat, gern verzeihen wird; liegt aber nicht eine fürtrefliche Schilderung der falſchen und eitlen Gelehrten in demſelben, welche das eigentlich Wichtige, und Gemeinnützige verſäumen, und ſich mit Nebendingen ſo auſſerordentlich abgeben, daß ſie der eigentlichen Beſtimmung ihres Verſtandes uneingedenk, mehr Schaden, als Nutzen ſtiften?

Unausgeſetzt ſollte ſich der Menſch mit der Erkenntnis Gottes, und ſeiner ſelbſt beſchäftigen. Mit der gröſten Emſigkeit daran arbeiten, daß er ſeine Irthümer, und Vorurtheile, ſeine Leidenſchaften, und ſeine Neigungen zur Sünde ablege. Mit feurigem Muth ſollte er die Wahrheiten unterſuchen, die ihm die nothwendigſten ſind. Denn nur die verdienen den Namen nachdenkender und ſcharfſinniger Köpfe, die in ihren Unterſuchungen auf Gründlichkeit und Wahrheit zugleich ſehen.

Es bleibt ſicherlich die Haupturſache, die den Menſchen zu einem falſchen Studium beſtimmt, daß man mit eitlen, und ganz unfruchtbaren Kenntniſſen die Idee der Gelehrſamkeit verbunden hat, anſtatt dieſelbe nur gründlichen, und nothwendigen Wiſſenſchaften zu geben.

So bald ſich jemand in den Kopf geſetzt hat, ein Gelehrter zu werden, und ſo bald alſo der Hang nach Polyhiſtorey in ihm ſeine Wohnung aufſchlägt, ſo denkt er nun nicht ſo wohl darauf, was für Kenntniſſe theils zur Vervollkommnung ſeiner Vernunft, theils, um ſich als ein ehrlicher Mann zu betragen, erfordert werden! als er vielmehr lediglich darauf ſeine Blicke heftet, was in der Welt den Schein der Gelahrtheit träget, und alſo einen ausgebrei-

Das Gemählde eines pedantiſchen Philologen iſt richtig, und nach dem Original getroffen.

Was die Aſtronomie betrift, ſo iſt ihr Nutzen zu entſchieden, als daß man jemals auf den Gedanken mit Grunde kommen könnte, ſie als eine Hindernis an dem Fortgang unſrer Kenntniſſe anzuſehen.

Anm. des Ueberſ.

breiteten Namen erwerben kann *). Da die gründlichſten, und unentbehrlichſten Wiſſenſchaften zu gleicher Zeit auch die allgemeinſten ſind; ſo verſchaffen ſie freilich denen, die ſie verſtehen, weder Lob, noch Bewunderung. Gewöhnliche Dinge, wenn ſie auch ihrer Natur nach noch ſo ſchön, und bewundernswürdig ſind, erregen weder Nachdenken, noch Bemühung nach ihnen. Wer alſo gelehrt werden will, wird ſich bey nothwendigen Kenntniſſen, bey der Vervollkommnung ſeines Verſtandes, und klugen Einrichtung ſeines Lebens nicht aufhalten. Dergleichen erregen bey ihnen den Begrif von Wiſſenſchaften nicht, ſo wie ſie ſich ihn gemacht haben: denn es ſind nicht die Wiſſenſchaften, welche ſie an andern bewundert haben, von denen ſie wünſchen, daß ſie andere an ihnen bewundern ſollen.

Die evangeliſche Geſchichte, und die Moral bleiben zu gemeine, und gewöhnliche Kenntniſſe. Sie ziehen ihnen die Kritick über Worte vor, die in den alten Philoſophen, oder in den griechiſchen Dichtern vorkommen. Sprachen, vornemlich ſolche, die in ihrer Gegend unbekannt ſind, als das Arabiſche, das Rabbiniſche, und einige andere, ſcheinen ihnen des Nachdenkens, und der aufmerkſamſten Bemühungen würdigere Gegenſtände. Sie leſen die heilige Schrift nicht aus der Abſicht, um aus ihr Religion, und Frömmigkeit zu lernen. Chronologiſche, – geographiſche, – und grammatikaliſche Bedenken bey derſelben

*) Möchte ſich dieſes doch mancher merken, der allen ſeinen Fleiß darauf wendet, viele Bücher dem Namen nach zu kennen, um mit einer ausgebreiteten Erkenntnis pralen zu können; oder welcher mit citatis von Schriftſtellern, wovon er die wenigſten geſehen, ſein Buch zieret, um gelehrt zu ſcheinen.

Anm. des Ueberſ.

ben erfüllen ihren Verſtand ganz und gar: mit heiſſerem Beſtreben ſuchen ſie ſich damit bekannt zu machen, als mit den heilſamen Lehren des Evangeliums. Die Wiſſenſchaft, die ihre Thorheit bey andern auffallend, und der Bewunderung würdig gefunden, iſt nun auch das Objekt ihrer Unterſuchung, um ſo vielmehr, da ſich ihnen ähnliche Thoren finden werden, die ſie bey ihnen hinwiederum merkwürdig finden.

Eben das Schickſal hat die Naturgeſchichte. Nach nützlichen Kenntniſſen fragen ſie nicht, aber wohl nach ungewöhnlichen. Die Anatomie des menſchlichen Körpers iſt für ſie zu gering, die Aſtronomie iſt ihr erhabenſter Gegenſtand. Gewöhnliche Erfarungen reitzen ihre Aufmerkſamkeit nicht im geringſten: – die auffallenden, und ungewöhnlichen hingegen, welche den Verſtand keinesweges helle machen, ſind aber gerade diejenigen, welche ſie mit der eifrigſten Sorgfalt in Erwegung ziehen.

Hiſtoriſche Anekdoten, je älter, und je ſeltener ſie ſind, erwecken ihre Ruhmbegierde ſie zu wiſſen. Die Genealogie itzt lebender Fürſten verſtehn ſie nicht, aber wohl die Genealogie der Regenten die vor viertauſend Jahren bereits geſtorben ſind. Die allgemeine Geſchichte ihres Zeitalters vernachläßigen ſie: – aber die Fabeln, und die Erdichtungen der Poeten ſuchen ſie ſich eifrig bekannt zu machen. Ihre Anverwandte verkennen ſie; – wenn man es aber wünſchet, und ſie darum bittet, ſo werden ſie mit vielen Zeugniſſen erhärten, daß dieſer oder jener römiſcher Bürger mit einem Kayſer verwandt geweſen ſey, und dergleichen Dinge mehr.

Kaum wiſſen ſie die Namen der zu ihrer Zeit gewöhnlichen Kleidungen; diejenigen aber ſuchen ſie ſich bekannt zu machen, welche die Griechen, und die Römer trugen. Die Thiere in ihrem Vaterland ſind ihnen unbekannt; – über die Thierarten hingegen, deren die Bibel gedenkt, liefern ſie ungeheure Werke, und verſchwenden ganze Jahre, um nur das Anſehn zu haben, daß ſie die Bedeutung ganz unbekannter Kunſtwörter glücklicher errathen hätten, als andere. Ein ſolch Werk macht dem Verfaſſer, und dem Leſer Vergnügen. Weil es von griechiſchen, hebräiſchen, arabiſchen Stellen, von Citationen aus den Rabbinen, und andern ungewöhnlichen, und unverſtändlichen Schriftſtellern ſtrotzet, ſo ſchmeichelt es der Eitelkeit ſeines Verfaſſers, und der eitlen Neugierde derer, die es leſen, die ſich überdem für weit gelehrter halten, als andere, ſo bald ſie nur mit einiger Zuverläßigkeit behaupten können, daß die Bibel ſechs verſchiedene Wörter habe, welche einen Löwen bedeuten, oder wenn ſie dem ähnliche Entdeckungen zu machen im Stande ſind.

Die Charte von ihrem Vaterland, oder wohl gar ihrer Vaterſtadt iſt ihnen oft ganz unbekannt, zu einer Zeit, da ſie die Charten des alten Griechenlandes, des alten Italiens, des alten Galliens zur Zeit Julius Cäſars, oder die Abriſſe der Straſſen und der öffentlichen Plätze in dem ehemaligen Rom mühſam aufſchlagen. Dem Thoren, ſagt der Weiſe, wird ſeine Arbeit gereuen, wenn ihm der Weg zu ſeiner eigenen Vaterſtadt unbekannt iſt. Den Weg zu ihrem Geburtsort wiſſen ſie nicht: – und legen ſich doch auf ganz vergebliche Unterſuchungen. Die Oerter und die Sitten ihres Vaterlandes entgehn ihrer Kenntnis. Aber ſie ſtudieren dagegen

mit äuſſerſter Mühe die alten Rechte, – die Geſetze der zwölf Tafeln, – die Gewohnheiten der Lacedämonier, – oder der Chineſer, – oder die Befehle des groſſen Mogels. Kurz ſeltene, ungewöhnliche, entlegene Dinge, welche andere nicht wiſſen, – beſchäftigen ihr ganzes Erkenntnisvermögen, weil ſie einmal aus einem verkehrten und irrigen Urtheil ihres Verſtandes mit dergleichen Dingen den Begrif der Gelahrtheit verknüpfen, und es ihnen, um den Namen eines Gelehrten zu haben hinreichend ſcheinet, etwas zu wiſſen, was andern unbekannt iſt, geſetzt ſie wüßten auch die nothwendigſten, und ſchönſten Wahrheiten nicht im geringſten. Es iſt wahr: die Kenntnis aller dieſer, und ähnlicher Dinge heißt, – die Gewohnheit iſt einmal dafür, – Gelehrſamkeit, – tiefe und ausgebreitete Wiſſenſchaft: aber ſie bleibt doch nach dem Ausſpruch der Schrift nur eine ſehr unvernünftige und eitle Wiſſenſchaft – die Wiſſenſchaft der Thoren iſt ſelbſt ſchon eine Thorheit. Noch nie habe ich bemerkt, daß der Geiſt Gottes, welcher wahren Wiſſenſchaften ſo groſſe Lobeserhebungen in den heiligen Büchern macht, dieſer falſchen Wiſſenſchaft, von der ich ſo eben geredet habe, Erwähnung thue.

Achtes Hauptſtück.

I. Von dem Verlangen, gelehrt zu ſcheinen. II. Von den Unterredungen der falſchen Gelehrten. III. Von ihren Schriften.

I. Von dem Verlangen, gelehrt zu ſcheinen.

Wenn bereits das übermäßige, und ungeordnete Verlangen, gelehrt zu werden, die Menſchen weit unwiſſender macht, als ſie vorhero waren, ſo wird der Wunſch, gelehrt zu ſcheinen, ihre Unwiſſenheit nicht nur vermehren, ſondern wohl gar ſie um ihren Verſtand ganz bringen. Denn es giebt unendlich viele, die ihres geſunden Menſchenverſtandes verluſtig gehen, weil ſie ſich noch über denſelben hinauszuſchwingen gedenken; die lauter Narrheiten vorbringen, weil ſie nichts als paradoxe Dinge ſagen wollen. Sie entfernen ſich ſo weit von dem gewöhnlichen Denken, um den Ruhm eines ungewöhnlichen, und ſeltenen Genies zu tragen, daß es ihnen im Grunde glücket, daß man ſie allemal entweder mit Bewunderung, oder mit Verachtung anſiehet.

Man ſtaunet ſie zuweilen bewunderungsvoll an, wenn ſie zu einer gewiſſen Ehrenſtufe geſtiegen ſind, die ſie gleichſam für alle Anfälle ſichert, und man ſich daher einbildet, daß ſie eben ſo ſehr an Genie, und an Gelehrſamkeit andern überlegen ſind, als ſie es vielleicht an Geburt, und Rang ſeyn mögen. Aber weit öfter ſieht man mit Verachtung auf ſie, manchmal hält man ſie ſogar für Thoren, wenn man ſie nur etwas näher beſchauet, und alſo ihre Würde ſie nicht mehr dem Auge verbergen kann.

Falſche Gelehrte offenbaren hinlänglich, was ſie ſind, theils in ihren gewöhnlichen Geſellſchaften, und Zuſammen=

menkünſten, theils in den Werken, welche ſie verfertigen. Von beiden halte ich es der Mühe werth, etwas zu erwähnen.

II. Von den Geſellſchaften falſcher und Scheingelehrten.

Wie der eitle und thörichte Wunſch mehr zu ſcheinen, als andre, ſie zu ihrem Lieblingsſtudium bringet; ſo erwacht auch ihre Leidenſchaft, und ein Verlangen, ſich über andere zu erheben, ſo bald ſie ſich unter einander verſammlen. Auf einmal ſteigen ſie ſo gewaltig in die Höhe hinauf, daß die ganze Welt ſie gleichſam aus den Augen verliert, daß ſie beinahe ſelbſt nicht wiſſen, wo ſie ſind. Sie ſcheuen ſich ſo auſſerordentlich, ſich unter die zu erniedrigen, welche ſie hören, daß ſie ſich auſſerordentlich erſchrecken, wenn man ſie erreichet, daß ſie ſich erzürnen, wenn man ihnen nur die geringſte Frage machet, oder ſie um einige Erläuterung bittet, daß ſie bey dem geringſten Einwurf, den ſie etwa hören, eine drohende ſelbſtgenugſame Mine annehmen. Sie ſagen freilich ſo viel neue, und auſſerordentliche, aber auch ſo ſehr vom geſunden Menſchenverſtand entlegene Dinge, daß die klügſten unter den gegenwärtigen Zuhörern ſich kaum des Lachens enthalten können, wenn der übrige Theil betäubt und unbeweglich ſie anſtarret.

Wenn ihre erſte Hitze verraucht iſt, und ſich etwa ein geiſtvoller Mann fände, der feſte, und ſtandhaft genug wäre, um ſich nicht durch ihre Verblendungen irre machen zu laſſen, und ihnen ihren Irthum zeigte; ſo bleiben ſie doch voller Hartnäckigkeit an ihre Irthümer feſt angeheftet. Die äuſſerliche Gebehrden derer, welche ſie zuerſt in Erſtaunen geſetzt haben, erfüllt ſie nun von neuem mit Verwun-

derung. Der Anblick ſo vieler ihnen Beifall zunickenden Menſchen, welche ſie durch den Eindruck ihrer Gründe überzeuget haben, überzeugt ſie gleichſam durch eine Zurückwirkung; oder wenn er ſie auch von der Wahrheit ihrer Meinungen nicht überzeugt, ſo macht er ſie doch wenigſtens dreuſte, und muthig, ihre falſche Meinungen noch weiter zu verteidigen. Die Eitelkeit verbietet ihnen, ihr Wort zurückzunehmen. Unaufhörlich denken ſie auf Gründe, ſich zu verteidigen: nie reden ſie mit ſo groſſem Eifer, und mit mehr Hitze, als, wenn ſie nichts zu ſagen haben; ſie bilden ſich wohl gar ein, daß man ſie beſchimpfe, oder daß man bey einem jeden neuen Grunde, den man etwa wider ſie vorbringet, die Abſicht habe, ſie lächerlich und verächtlich zu machen, und werden um ſo viel zorniger, und aufgebrachter, je mehr Beurtheilungskraft, und je ein ſtärkeres Nachdenken ſie haben.

Das beſte Mittel, wider ſie die Wahrheit zu verteidigen, iſt das, daß man mit ihnen ſich in keinen Streit einläſſet; denn für ſie und für die, die mit ihnen uneins ſind iſt es doch gewiß weit zuträglicher, ſie bey ihren Irthümern zu laſſen, als ſich ihren Unwillen zuzuziehen. Man muß keinesweges ihr Herz verwunden, wenn man ihren Verſtand heilen will; weil die Wunden im Herzen gefährlicher ſind, als die Verletzungen des Verſtandes: auſſerdem, daß man zuweilen wohl gar einen wirklich gelehrten Mann antreffen könnte, den man verachten würde, ohne ſeine Meinung zu verſtehn. Daher muß man diejenigen, welche entſcheidend ſprechen, bitten, ſich ſo deutlich zu erklären, als ſie können, ohne ihnen zu geſtatten, von der ſtreitigen Materie abzukommen, oder ſich dunkler, und zweideutiger Worte zu bedienen. Sind es erleuchtete Menſchen, ſo wird man von ihnen lernen können. Sind es hingegen

falſche Gelehrte, ſo werden ſie ſich durch ihre eigene Worte widerlegen, und nur ſich allein die Schuld von dergleichen Verwirrung zuſchreiben können. Vielleicht würde man wohl gar Nutzen und Vergnügen davon haben, wenn man ſich auf eine ſolche Art mit der Schwachheit andrer luſtig machen darf, da man ſie doch heilen will: allein, und das iſt das wichtigſte, man wird jederzeit verhindern, daß die eingeſchränkten Köpfe, welche dergleichen Scheingelehrte hören, nicht auch ihre Irthümer annehmen, wenn ſie ihren Entſcheidungen ihren Beifall geben.

Man laſſe ja nicht aus der Acht, daß die Zahl der Thoren, oder derer, die ſich maſchinenmäßig, oder durch ſinnliche Eindrücke leiten laſſen, unendlich gröſſer ſey, als derer, die Einſichten genug haben, um nur durch Gründe überzeugt zu werden. Wenn einer von dieſen Gelehrten redet, und über eine Sache entſcheidet, ſo giebt es weit mehrere, welche ihm auf ſein Wort glauben, als ſolche, die in ihm einiges Mistrauen ſetzen. Weil aber dergleichen falſche Gelehrte ſich von der gewöhnlichen Denkungsart ſoweit entfernen, als es ihnen möglich iſt, theils aus Verlangen, einen Gegner zu finden, den ſie verächtlich behandeln, um ſich zu erheben, und groß zu ſcheinen, theils aus Neigung, zu widerſprechen, und ganz verkehrtem Urtheil: ſo ſind auch ihre Entſcheidungen gröſtentheils falſch, oder dunkel, und es bleibt nur ein ſehr ſeltener Fall, daß man ſie, ohne in einen Irthum zu gerathen, hören kann.

Freilich iſt dieſe Methode, die Irthümer andrer, oder die Gründlichkeit ihrer Meinungen zu entdecken, ſehr ſchwer, in Uebung zu bringen. Der Grund liegt darinn; daß nicht dieſe falſche Gelehrten allein alles wiſſen wollen, ſondern daß es ein gemeiner Fehler aller dererjenigen ſey, die nur einige

Kennt=

Kenntnis, und Lektüre haben. Daher wollen ſie auch beſtändig reden, und ihre Meinung erklären, ohne die nöthige Aufmerkſamkeit anzuwenden, um die Meinungen andrer gehörig zu begreifen. Die gefälligſten und vernünftigſten unter ihnen, wenn ſie gleich im Herzen ihre Meinung verachten, behalten eine aufmerkſame Mine, da man es ihnen unterdeſſen an den Augen anſiehet, daß ſie an ganz etwas anders, als an das denken, was man ſagt, und daß ſie nur allein damit beſchäftigt ſind, uns das zu beweiſen, was ſie wünſchen, ohne darauf zu fallen, uns eine Antwort zu ertheilen. Daher entſteht zuweilen das Unangenehme in ihren Geſellſchaften. Denn, ſo wie uns nichts angenehmer ſeyn, und nichts zu gröſſeren Ehren gereichen kann, als, wenn man unſern Gründen, und unſrer Meinung Beifall giebt; ſo muß auf der andern Seite nun auch nichts mehr niederſchlagen, als wenn man ſieht, daß andere ſie entweder gar nicht begreifen, oder ſich doch keine Mühe geben, ſie gehörig zu verſtehen. Mit Bildſäulen ſich zu unterhalten, macht doch in der That kein Vergnügen. Das ſind ſie aber in Abſicht auf uns, da ſie nicht die geringſte Hochachtung für uns haben, und ſo wenig daran denken, wie ſie uns gefallen möchten, daß ſie ſich vielmehr an ſich ſelbſt vergnügen, und ſo nur allein ihren Werth in unſern Augen zu gründen und zu erhöhen ſich beſtreben. Verſtünden ſie die Kunſt, mit Geſchmack zu reden, und gut zu antworten, ſo wären ihre Geſellſchaften nicht nur ſehr angenehm, ſondern auch ungemein nützlich: anſtatt, daß itzt ein jeder mit ſeiner Kenntnis pralet, ohne Aufhören nur ſtreitet, ohne ſich zu verſtehen, ſeine Meinungen verfechtet, – daß man auf die Art oft das Geſetz der Liebe verletzet, und denn doch niemals die Wahrheit entdecket *).

Doch;

*) Könnte man nicht die Schilderung, die Malebranche von den

Doch; die Fehler falſcher Gelehrten, welche ſie in Geſellſchaften begehen, laſſen ſich einigermaſſen entſchuldigen. Man kann zu ihrem Beſten ſagen, daß man gröſtentheils nur wenig Nachdenken auf das, was man alsdann reden will, mitbringe: – daß die klügſten, und ſonſt in allen Ausdrücken bedachtſamſten Leute öfters Narrheiten ſagen, daß ſie auch keinesweges verlangen, daß man alle ihre Worte aufzeichnen ſoll, ſo wie man es mit den Worten des Scaligers, und Perronius gemacht hat.

Einigen Grund haben dergleichen Entſchuldigungen, und ich will gerne glauben, daß dieſe Art Fehler einige Nachſicht verdiene. Man will nemlich nun einmal in Geſellſchaften reden, und doch iſt es ein ſo übler Tag, daß es beinahe nicht in unſrer Gewalt ſtehet, gut zu denken, und beſtimmt zu reden; – die Zeit iſt bey gewiſſen Vorfällen ſo kurz, daß die kleinſte Umwölkung, und die kürzeſte Abweſenheit unſeres Geiſtes unglücklicherweiſe ſo gar die penetranteſten, und helleſten Köpfe auf ausſchweifende Abſurdidäten geraten läſſet.

Wenn aber nun gleich ſolche Fehler in Geſellſchaften entſchuldigt werden können, ſo ſind ſie es gewiß in Schriften nicht, worüber ſie vorhero ernſthaft nachgedacht haben, beſonders, wenn ſie etwa häufig unterliefen, und nicht andere nützliche Dinge den Leſer für ſie ſchadlos halten. Denn, wenn man ein ſchlechtes Werk in die Welt ſchicket, ſo iſt man Schuld, daß eine ſehr groſſe Menge von Menſchen ihre Zeit, die ſie aufs Leſen wenden, verlieren; – daß ſie oft dieſelben Irthümer begehen, in welche der Schriftſteller ge-

den Zuſammenkünften der falſchen Gelehrten macht, auch auf unſere gewöhnliche andere Geſellſchaften anwenden? — —

Anm. des Ueberſ.

gerieth; – und daß ſie viele andere zu eben denſelben verführen: welches doch in aller Abſicht kein geringes Uebel iſt.

Allein, ob es gleich ein gröſſeres Verbrechen iſt, als man ſich gemeiniglich einbildet, ein ſchlechtes, oder auch nur ein unnützes Buch zu verfertigen: ſo iſt es doch ein Fehler, den man eher belohnet, als beſtraft ſehn wird. Es giebt Laſter, welche bey Menſchen gar nicht beſtraft werden, entweder, weil ihnen die Mode das Wort redet, oder, weil man gewöhnlicher Weiſe nicht wichtige Gründe genug hat, um den Schuldigen zu verdammen, den man höher ſchätzt, als ſich ſelbſt.

Man ſieht gemeiniglich Schriftſteller, als ſeltene, auſſerordentliche, und über andere weit erhabene Menſchen an. Anſtatt ſie zu verachten, und wohl gar zu beſtrafen, verehrt man ſie mit tiefer Ergebenheit. Auf die Art iſt mithin nicht die geringſte Hofnung vorhanden, daß jemals von Menſchen werde ein Tribunal errichtet werden, welches alle zur Zerſtörung der Vernunft eingerichtete Schriften unterſuchte und verdammte.

Eben ſo wenig Hofnung dürfen wir uns machen, daß die Republick der Gelehrten eine beſſere Ordnung erhalten werde, als andere Republicken, weil es doch nur immer Menſchen bleiben, die ſie ausmachen. Es iſt ſo gar nöthig, um ſich von dem Irthum immer mehr befreien zu können, daß in dem Gelehrtenſtaat mehr Freiheit herrſche, als in andern, wo die Neuheit jederzeit ungemein gefährlich iſt. Den Gelehrten ihre Freiheit nehmen, und ohne Unterſchied alles Neue zu verdammen, hieſſe in der That nichts anders, als uns in den Irthümern beſtärken, in welchen wir nun einmal ſind.

Da-

Daher wundere ſich nun auch niemand, wenn ich ſo gar gegen die Regierung in der Gelehrten-Republick zuweilen reden, und darzuthun mich beſtreben werde, daß jene groſſe Männer, welche ihrer tiefen Gelehrſamkeit wegen, der Gegenſtand ſo vieler Bewunderung ſind, oft nur eitle, ſtolze, und von wahrer Wiſſenſchaft, und Beurtheilungskraft ganz leere Menſchen bleiben.

III. Von den Schriften falſcher Gelehrten.

Ihre Schriften liefern hinlängliche Beweiſe ihrer Eitelkeit, ihrer wenigen Beurtheilungskraft, und ihrer völligen Unwiſſenheit. Man unterſuche ſie einmal in der Abſicht, um ſie ganz allein nach den Grundſätzen des geſunden Menſchenverſtandes, ohne alle Vorurtheile gegen ihre Verfaſſer zu beurtheilen; man wird es beſtätigt finden, daß auch die mehreſten Abſichten bey ihrem Studieren Stolz, und eine ganz unüberlegte Eitelkeit ſind, und daß ihr erſter Endzweck gar nicht dahin gehe, ihre Vernunft zu vervollkommnen, noch weniger, die Neigungen ihres Herzens zu ordnen, ſondern, daß ſie andere hintergehen, und gelehrter ſcheinen wollen, als ſie.

Deshalb handeln ſie, wie ich bereits erwähnt habe, nur ungewöhnliche, und ſeltene Dinge ab, erklären ſich durch ſeltene und ungewöhnliche Redensarten, und citiren nur ungewohnte, und ſeltene Schriftſteller. In ihrer Mutterſprache erklären ſie ſich niemals; das iſt ihnen ſchon zu gemein; – auch nicht in einem netten, einfachen, und leichten Latein, um verſtändlich zu werden, ſondern, um nur etwas zu ſagen, und ſich Bewunderung zu erwerben. Die Gegenſtände ihrer Schriften zielen ſelten auf die Verbeſſerung der Sitten ab: – das iſt ihnen wieder zu

alltäglich. Nicht, um andern nützlich zu ſeyn, nur um als vielwiſſende Gelehrte berühmt zu werden, verfertigen ſie ſolche. Gründe von den Meinungen, welche ſie behaupten, findet man eben ſo wenig bey ihnen. Oder, wenn ja einige anzutreffen wären, ſo bleiben ſie doch ſo räthſelhaft, und ſo unbegreiflich, daß weder ſie ſelbſt, noch der Leſer ſie mit Evidenz begreiſen kann. Sie haben keine deutliche Beweisgründe. Wenn ſie ſie hätten, ſo würden ſie ſolche verſchweigen. Dergleichen Beweiſe können ihrer Meinung nach den Verſtand nicht ſo ſehr überraſchen; – ſie ſind zu gewöhnlich, – die ganze Welt kann ſie begreifen; das Anſehn andrer ſoll anſtatt der Beweiſe gelten, wenigſtens ſoll es den Anſchein haben, daß ſie ihre Gedanken damit erweiſen wollen. Zum öftern erhärten die Zeugniſſe, die ſie gebrauchen, ihrer Natur nach nichts. Deshalb beweiſen ſie allenfalls, weil ſie aus dem Griechiſchen, oder Arabiſchen genommen ſind. Doch vielleicht iſt es von Nutzen, wenn ich auch ihrer Citationen erwähne. Dadurch wird zur Kenntnis ihrer Gemüthsbeſchaffenheit einigermaſſen beigetragen.

Wie ich glaube, kann man es mit völliger Gewißheit behaupten. Nur falſche Gelehrſamkeit, und der Trieb nach Polyhiſtorey haben die Citationen, ſo wie ſie itzt eingerichtet und von den Gelehrten gewählt werden, in Schwung gebracht. Es iſt gar nicht ſchwer, Schriftſteller zu finden, die alle Augenblicke ungeheuer lange Stellen, ohne allen hinreichenden Grund citiren; theils, weil die Dinge, die ſie vorbringen, zu bekannt ſind, als daß noch jemand nur im geringſten daran zweiflen ſollte: theils, weil ſie ſo ſehr tief verborgen liegen, daß alles Anſehn ihrer Schriftſteller ſie doch nicht beweiſet, weil dieſe nemlich nichts von ihnen mit Gewißheit wiſſen konnten: oder endlich, weil

die

die Citationen, die ſie machen, für das, was ſie ſagen, nicht der geringſte Zierrath ſind *).

Es widerſpricht dem allgemeinen Menſchenverſtande, wenn man mit einer langwierigen griechiſchen Stelle beweiſen wollte, daß die Luft durchſichtig ſey. Das iſt eine der ganzen Welt bekannte Sache. Es iſt ungereimt, durch das Anſehn des Ariſtoteles beweiſen zu wollen, daß gewiſſe Geiſter die Himmel in ihrer Bewegung erhielten: – das konnte Ariſtoteles nicht wiſſen. Ganz abgeſchmackt iſt es endlich in franzöſiſche oder lateiniſche Werke fremde Sprachen, arabiſche, oder perſiſche Sprüchwörter einzumiſchen, da jene für die ganze Welt zum Gebrauch beſtimmt ſind: – Verzierung können dergleichen Citationen nicht ſeyn, oder ſie bleiben wenigſtens ſehr unvollſtändige Verzierungen, welche eine weit gröſſere Anzahl von Menſchen beleidigen, als die iſt, deren Geſchmack ſie befriedigen.

Demohnerachtet findet der gröſte Theil von denen, welche gelehrt ſcheinen wollen, in dieſen Arten von Citationen ein ſo gewaltiges Vergnügen, daß ſie ſich nicht einmal ſchämen, ſo gar in Sprachen, die ſie ſelbſt nicht verſtehn, ſie anzuführen, und mit äuſſerſter Mühe arabiſche Stellen in ihren Werken abdrucken zu laſſen, welche ſie zuweilen nicht leſen können. Mit ängſtlichſter Sorgfalt ſuchen ſie ihren Entzweck zu erreichen. Freilich iſt er der geſunden Vernunft ganz zuwider. Er befriedigt aber ihre Eitelkeit, und verſchaft ihnen bey den Thoren Bewundrung.

Noch einen ſehr beträchtlichen Fehler wird man bey ihnen gewahr. Das Anſehen mit Wahl und Ueberlegung ge-

*) Hier wird ſich mancher fühlen.
Anm. des Ueberſ.

geleſen zu haben, liegt ihnen wenig am Herzen: ſie wollen von der Welt nur für ſolche gehalten ſeyn, die viele Beleſenheit beſitzen, und die beſonders ſehr ſchwere und dunkele Bücher um hochgelahrt zu ſcheinen, geleſen haben: oder ſehr ſeltene und theure Bücher, – damit man ſich einbilde, es fehle ihnen nun gar nichts mehr: – oder gottloſe Bücher, welche die guten Sitten beleidigen, die auch kein ehrlicher Mann zu leſen ſich überwinden wird, – vielleicht aus eben der Abſicht, aus der ſich ſo manche rühmen, Laſter begangen zu haben, die ſie aber zu begehen ſich nicht getrauen. Alſo citiren ſie lieber ſeltene, – ſehr theure, – alte, – und ſehr dunkle Schriften, als verſtändliche, und leichte, lieber Schriften aus der Aſtrologie, – aus der Cabbala, – und Magie, als Bücher von Werth: – gerade als wenn ſie es gar nicht begreiffen könnten, daß es mit der Lektüre, dieſelbe Bewandnis hätte, als mit der Geſellſchaft, daß ſie dem zufolge ſich bemühen müſten, glaubwürdig zu machen, ſie hätten mit aller möglicher Mühe nur die Lektüre nützlicher, und verſtändlicher, nicht aber dunkler und ſchlechter Schriften ausgeſucht.

So wie es eine gänzliche Verwirrung des Verſtandes verrathen würde, zu gewöhnlichen Geſellſchaftern ſolche Leute zu wählen, welche man ohne Dollmetſcher nicht verſtehen kann, da man das, was ſie uns etwa neues ſagen, durch ganz andere Mittel erfähret: ſo iſt es noch weit unvernünftiger und lächerlicher, Bücher zu leſen, die man ohne Wörterbuch nicht im geringſten verſtehet, wenn man ihren Inhalt aus andern uns weit verſtändlicheren lernen kann. Ferner; wie es bereits eine Unordnung im Verſtande vorausſetzet, den Umgang und die Geſellſchaft ſchlechter, und laſterhafter Leute zu ſuchen: ſo iſt es ein ſichrer

Beweis eines verdorbenen Herzens, an der Lektüre ſchlech-ter und anſtößiger Schriften eine Freude zu finden.

Der ausſchweifendeſte Stolz iſt daran Schuld, daß ſie ſogar das geleſen zu haben andre verblenden wollen, was ſie nicht einmal geſehn haben: und, ſollten hievon die Bei-ſpiele ſo ſelten ſeyn? Es giebt Leute, die erſt dreißig Jahre alt ſind, welche aber weit mehr unnütze, und ſchlechte Bü-cher in ihren Werken anführen werden, als ſie in vielen Jahrhunderten unmöglich hätten leſen können. Und — doch ſollen andere glauben, daß ſie ſolche mehr als einmal, mit aller möglichen Sorgfalt durchgeleſen hätten. Sehr viele Werke mancher Gelehrten ſind Fabriken von Wörter-büchern, höchſtens die Tabelle der Bücher, die ſie citiren, iſt ihnen vor Augen gekommen, oder ſie haben aus ver-ſchiedenen Schriftſtellern ſich allgemeine Folgerungen, und Lehrſätze angewöhnet.

Weiter will ich nicht gehen, in eine längere Schil-derung der mancherley Beiſpiele will ich mich nicht einlaſ-ſen. Ich möchte ſonſt eben ſo wilde, und giftige Men-ſchen antreffen, als jene falſche Gelehrten; — und an In-jurien, wenn ſie auch Griechiſch, oder Arabiſch wären, fin-de ich eben keine ſonderliche Freude. Beſondere Beiſpiele ſind auch nicht nöthig. Unſer Verſtand iſt ohnedem ge-neigt, gegen andere mannichfaltigen Tadel aufzuſuchen, und das, was ich ſo eben erwieſen habe, dazu zugebrauchen.

Mag doch immerhin, ſich an dem leeren Hirngeſpinſt von Gröſſe beluſtigen, wer da will, — mögen ſich doch meinethalben, jene eitle Thoren mit Lobeserhebungen ein-ander zuvorkommen: — ich nehme keinen Theil daran. Wenn ich ſie nur nicht ſchon zu ſehr in der Freude

beunruhigt habe, die ihnen ſo ſüſſe Anmuth zu bereiten ſcheinet!

Neuntes Hauptſtück.

Wie die Neigung zum Reichthum und zu Ehrenſtellen zum Irthum verführet.

Würde und Reichthum ſind, wie Kenntniſſe, und Tugend, vornemlich im Stande, uns über andere zu erheben: denn unſer Seyn ſcheint einen Zuwachs zu erhalten, und wird durch den Beſitz ſolcher Güter gleichſam unabhängig. Da die Liebe, welche wir alle zu uns ſelbſt fühlen, ſich ganz natürlicherweiſe bis auf Reichthümer, und Ehrenſtellen verbreitet, ſo kann man ſicher behaupten, daß es keinen einzigen Menſchen gebe, der für ſie nicht eine ſtärkere, oder ſchwächere Neigung haben ſollte. Ich will daher kurz auseinanderſetzen, wie uns dieſe Neigungen an der Unterſuchung der Wahrheit verhindern, und uns in Irthum, und Selbſttäuſchung ſtürzen.

Bey andern Gelegenheiten habe ich bereits ausführlich gezeiget, daß man viel Zeit und Mühe, anhaltenden Fleiß, und ſtarke Betriebſamkeit des Geiſtes darauf wenden müſſe, wenn man zuſammengeſetzte, mit vielen Schwierigkeiten umgebene Wahrheiten, zumal die von vielen Principien abhängen, entdecken will. Daraus läßt ſich nun leicht ſchlieſſen, daß Leute, die in öffentlichen, und groſſen Bedienungen ſind, – die ein groſſes Vermögen, und wichtige Geſchäfte zu regieren haben, – die mit heiſſer Begierde nach Reichthum, und nach Ehrenſtellen ſchmachten, zur Unterſuchung der Wahrheit niemals geſchickt ſind; daß

daß ſie über alle die Dinge, welche einige Schwierigkeit machen, in Irthum gerathen, ſo bald ſie ſolche beurtheilen wollen.

Folgende Gründe ſind hieran Schuld:

Erſtlich; Sie können zu wenig Zeit auf die Unterſuchung der Wahrheit wenden.

Zweitens; Die Unterſuchung der Wahrheit macht ihnen gewöhnlicherweiſe wenig Vergnügen.

Drittens; Sie können den Grad der Aufmerkſamkeit nicht haben, welcher doch dazu erfodert wird; weil ihre Geiſtesfähigkeit in die groſſe Anzahl ſo mannichfaltiger Dinge, welche ſie wünſchen, womit ſie ſich auch wohl wider ihren Willen beſchäftigen müſſen, zu ſehr getheilt iſt.

Viertens: Sie bilden ſich ein, alles zu wiſſen, und können es nur mit vieler Mühe glauben, daß Leute, die unter ſie erniedrigt ſind, mehr Verſtand haben ſollten, als ſie: denn, wenn ſie es auch verſtatten, daß man ſie über ein gewiſſes Factum unterrichtet, ſo werden ſie es höchſt ungern zugeben, daß man ſie mit gründlichen, und wichtigen Wahrheiten bekannt mache. Sie werden unwillig, wenn man ihnen widerſpricht, oder ſie von ihrem Irthum befreien will.

Fünftens; Man beobachtet einmal die Gewohnheit, ihnen in allen ihren Einbildun-

gen, ſo falſch und ſo ſehr ſie auch vom geſunden Menſchenverſtand entfernt wären, Beifall zu geben, und diejenigen zu verlachen, die ihnen widerſprechen, ob ſie gleich die Wahrheit und Gewißheit vertheidigen.

Sechſtens; Sie halten ſich nur allein an Begriffe, welche in die Sinne fallen, und die Sinne rühren. Dieſe ſind aber für die gewöhnlichen Geſellſchaften bequemer, und reitzen die Aufmerkſamkeit der Menſchen in einem höheren Grade, als die reinen und abſtrakten Begriffe des Verſtandes, welche eigentlich zur Entdeckung des Wahren verhelfen.

Siebendens; Diejenigen, welche nach einer hohen Würde trachten, verſuchen alles, was ſie können, um ſich nach den Meinungen und Fähigkeiten anderer zu bequemen; weil nichts die Mißgunſt, den Neid und den Haß der Menſchen ſo ſtark erregt, als wenn man ganz ungewöhnliche Meinungen zu haben ſcheint. Es iſt ein höchſt ſeltener Fall, daß Leute, deren Verſtand, und Herz von dem Gedanken, und dem Wunſch ihr Glück zu machen ganz voll iſt, verborgene Wahrheiten entdecken können. Sie laſſen ſie oft ihres Eigennutzes, oft deswegen, liegen, weil ſie ſich nicht mit ihrem Stolz vertragen. Um unter die Mitglie-

glieder eines Magiſtrats*) zu kommen, muß man zuweilen in eine Ungerechtigkeit ein-

 ſtim-

*) Hätte man wohl einem ſo erleuchteten Manne dergleichen falſche Sätze zugetrauet? lieber wollen wir hier ſagen. Seine Worte gehn weiter, als der Sinn, den er dabey gedacht hat. Denn ſonſt verdammt er auf einmal alle Kinder der Tugend, welche je geweſen ſind. Wahr iſts, Ehrenſtellen können einen ſonſt ehrlichen Mann von dem rechten Wege abführen, aber giebt es nun gar keine tugendhafte Leute, die derſelben fähig wären? Doch wir wollen lieber hier einen Vorhang vorziehn, und dieſen Satz auf die Erziehung und Lebensart des Paters ſchreiben, und von ihm eben das ſagen, was Cicero vom Kato ſagt. **was er fürtrefliches hat, kömmt von ihm ſelbſt her**, wenn er aber ausſchweift, ſo iſt die ſtrenge Erziehung und der Lehrmeiſter Schuld. Es iſt ein Wunder, daß einem Manne, wie Malebranche war, von ſo feuriger Einbildungskraft, und ſo glücklichem Gedächtniſſe, nicht ſo viel rechtſchafne Männer aus jenem grauen Alterthum beifielen, welche bey der allerſtrengſten Tugend die wichtigſten, und ſchlüpfrigſten Aemter des Staates verwalteten. Xenophon folgte dem Cyrus in Krieg, und Frieden, er war einer ſeiner vornehmſten Hofleute, und einer ſeiner allerbeſten Frennde. Aber die Tugend war noch mehr ſein Freund als Cyrus.

Ariſtoteles glaubte, daß ein weiſer Mann öffentliche Bedienungen verwalten, verheyrathet ſeyn, und am Hofe des Prinzen leben könne. Er zog ein Leben, das in beſtändigen öffentlichen Geſchäften dahin floß, einem einſamen von öffentlichen Arbeiten entferntem Leben vor. Er ſahe alle Beſchäftigungen, die zum allgemeinen Beſten abzweckten, als ſo viel Mittel an, zur Tugend zu gelangen.

In neueren Zeiten hat es indeſſen doch manche gegeben, welche öffentliche Stellen ausſchlugen, weil ſie ſolche nicht mit Beibehaltung einer ſtrengen Tugend verwalten zu können glaubten. So wollte der in den Zeiten der Reformation durch die Verteidigung Luthers zu Worms berühmt gewordene Rechtsgelehrte, der Doktor **Schurf** eine vom Kayſer ihm angebotene Anwartſchaft auf ein Lehngut nicht annehmen, weil er ſich nicht für ſtark genug hielt, alsdann den Tod des Beſitzers deſſelben nicht zu wünſchen.

Anm. des Ueberſ.

ſtimmen: – eine wahre und ungewöhnliche Frömmigkeit entfernet zum öftern von geiſtlichen Aemtern; – nicht ſelten verbietet eine uneigennützige Liebe der Wahrheit Catheder und Kanzel, wo man doch eigentlich nichts als Wahrheit lehren ſollte.

Alle dieſe Gründe zuſammen genommen verurſachen, daß Leute, die durch ihre Ehrenſtellen, durch ihren Reichthum, oder durch ihren hohen Stand über andre wirklich erhaben ſind, oder ſich doch über ſie empor zu ſchwingen, und ſo ihr Glück zu machen gedenken, dem Irthum am allerwenigſten entgehen, und folglich ſolche Wahrheiten, welche nicht ſo ganz offen da liegen, ſelten penetriren können. Denn unter den zur Verhütung des Irthums bey etwas ſchweren Unterſuchungen unentbehrlichen Eigenſchaften giebt es vornemlich zwey, die ſich bey den Leuten, von denen wir reden, nicht finden, nemlich die Aufmerkſamkeit des Geiſtes, um bis auf ihren Grund die Dinge glücklich zu erforſchen, – und die Zurückhaltung deſſelben, um ſie nicht mit zu vieler Uebereilung zu beurtheilen. Selbſt diejenigen, die zum Unterricht andrer beſtimmt ſind, und alſo den Hauptendzweck vor Augen behalten müſſen, die ihrer Sorgfalt anvertraute Zöglinge zu unterweiſen, werden gemeiniglich dem Irthum weit mehr unterworfen, ſo bald ſie als öffentliche Perſonen zu leben anfangen. Es mag nun daher kommen, daß, da ſie zu wenig Zeit für ſich haben, ſie ſich auf Dinge, welche viel erfordern, auch nicht legen können: oder, weil ſie auſſerordentlich ſtark wünſchen, gelehrt zu ſcheinen, daß ſie nun über alles ohne die geringſte Anhaltung entſcheiden, und es mit dem äuſſerſten Unwillen verſtatten, wenn man ihnen widerſpricht, oder ſie etwa belehren will.

Zehntes Hauptſtück.

Von der Liebe des Vergnügens in Beziehung auf die Moral. I. Man muß das Vergnügen fliehen, ob es gleich glücklich macht. II. Es muß uns nie zur Liebe ſinnlicher Güter bewegen.

In den drey vorhergehenden Hauptſtücken habe ich von der Neigung geredet, welche wir für die Erhaltung unſeres Seyns haben, und gezeigt, wie ſie an ſehr vielen Irthümern Schuld ſey, in die wir gerathen. Itzt will ich von der reden, die wir für das Gutſeyn haben, das iſt, für das Vergnügen, und für alles, was uns glücklicher, und zufriedener macht, oder was wir wenigſtens für geſchickt hierzu halten: und dabey werde ich vorzüglich darauf bedacht ſeyn, die Irthümer zu entwickeln, die aus dieſer Neigung ihren Urſprung nehmen.

Es giebt Philoſophen, welche uns zu überreden ſuchen, das Vergnügen ſey kein Gut, und der Schmerz ſey kein Uebel: — daß man unter den heftigſten Schmerzen glücklich, — und in dem volleſten Genuß der größten Vergnügungen unglücklich ſeyn könne. Weil dieſe Philoſophen ungemein pathetiſch, und voller Einbildung ſind, ſo bringen ſie auch ſchwache Köpfe, die ſich nach dem Eindruck umbilden, der in ſie von denen gemacht wird, welche mit ihnen reden, gar bald zum Beifall gegen ihre Meinung. Denn die Stoicker *) ſind doch Träumer, und Träumer pflegen

 viele

*) Malebranche würde ſchwerlich dies harte Urtheil verantworten können, wenn er darüber zur Rechenſchaft gezogen, und mit ihm darüber verfahren werden ſollte. Freilich; die Meinungen neurer Geſchichtkundiger ſind beinahe alle wider die ſtoiſche Schule. Sie erklären ſie für ein Hirngeſpinſte, — für Träumereien, für einen Zuſammenhang unnützer Subtilitäten, die nichts weniger, als die

viele Heftigkeit zu beſitzen. Dem zufolge pflanzen ſie auf andere gar zu leicht ihre eigene Meinungen fort. Weil ſich nun aber nicht die geringſte Ueberzeugung gedenken läßt, wenn etwas der Erfarung, oder der innren Empfindung widerſpricht: ſo verſchwinden alle dieſe prachtvolle, und glänzende Gründe, wenn ſie auch noch ſo ſehr die Einbildungskraft der Menſchen verblenden, und täuſchen, mit ihrem ganzen erborgtem Schmuck, ſo bald die Seele von irgend einem ſinnlichen Vergnügen, oder Schmerz in Bewegung geſetzt wird; und wenn ja dieſe oder jene in eine ſolche falſche Ueberredung ihres Verſtandes ihr ganzes Zutrauen geſetzt haben, ſo ſind ſie bey dem geringſten Anſtoß vom Laſter ohne alle Klugheit, und fühlen, daß ſie ſich getäuſchet haben, und überwunden ſind.

I.

die Beförderung wahrer und ſtrenger Tugend zur Abſicht haben könnten. Dieſe Philoſophie ziehe uns Menſchen alle Empfindungen, und das menſchliche Gefühl aus, und mache uns zu unthätigen, unempfindlichen Menſchen, u. ſ. f.

Ganz neuerlich hat Herr Meiners in Göttingen eine leſenswürdige Abhandlung über die Apathie der Stoiker geliefert, die ſich in dem 2ten Band ſeiner philoſophiſchen Werke findet. Er zeigt in derſelben, wie unrichtig man ihre Apathie verſtehe; daß ſie nicht auf die Ausrottung aller Empfindungen, ſondern nur auf die Herrſchaft über dieſelben gedrungen hätten.

Alles genau überlegt ſcheint nun freilich mancher Philoſoph aus dieſer Schule zu weit gegangen zu ſeyn, wenn er den Satz — der Schmerz iſt kein Schmerz, ſo ganz genau und dem Buchſtaben nach in Erfüllung bringen wollte. Das haben die Stoiker ſelbſt eingeſehn. Deswegen aber, weil ihre Moral wirklich zuweilen übertrieben ſcheint, die ganze Sekte für Träumerey zu erklären, hieſſe die Vortheile verkennen, welche ſie geſtiftet hat.

Anm. des Ueberſ.

I. Man muß das Vergnügen fliehen, ob es uns gleich glücklich macht.

Wenn auch die Philoſophen ihren Schülern die Kraft nicht mittheilen können, ihre Leidenſchaften zu überwinden; ſo müßten ſie ſolche doch nicht verführen, oder überreden, daß ſie keine Feinde mehr hätten, die ſie bekämpfen müßten. Man muß jedesmal die Sachen ſo ſagen, wie ſie ſind; – das Vergnügen bleibt unaufhörlich ein Gut, und der Schmerz beſtändig Schmerz. – Allein nicht immer iſt es vortheilhaft, und gut, das Vergnügen zu genieſſen; – oft hat es ſogar ſeinen Nutzen, den Schmerz zu erdulden.

Damit mein folgender Vortrag aber um deſto verſtändlicher werde, ſo will ich folgendes bemerken.

Erſtlich; Nur Gott allein iſt in dem Grade mächtig, daß er auf uns wirken, und uns Vergnügen, und Schmerz empfinden laſſe. Denn einem jeden, der ſeine Vernunft zu Rathe zieht, und die Ausſage der Sinne verachtet, iſt es völlig evident, daß nicht die Gegenſtände, die wir wirklich empfinden, auf uns wirken: weil ein Körper auf die Seele nicht wirken kann, und die Seele folglich ihr Vergnügen ſo wenig, als ihren Schmerz durch die Veranlaſſung der äuſſeren Dinge verurſachet. Denn, wenn es von ihr abhienge, Schmerz zu empfinden, oder nicht, ſo würde ſie ihn niemals erdulden.

Zweitens: Man muß niemals jemanden etwas gutes erzeigen, als in der Abſicht, daß er dadurch eine gute Handlung ausübe, oder daß man

man ſolche belohne: man muß gewöhnlicherweiſe niemanden einen Schmerz empfinden laſſen, als um ihn entweder von einer gottloſen Handlung zurückzuziehn, oder ihn zu ſtrafen. Da alſo Gott nach der unverletzlichſten Ordnung, und nach den heiligſten Regeln der Gerechtigkeit handelt, ſo muß auch nach ſeinen Abſichten uns ein jedes Vergnügen zu einer guten Handlung bewegen, oder uns dieſelbe belohnen; und ein jeder Schmerz uns von einer böſen Handlung ablenken, oder uns deshalben beſtrafen.

Drittens: Es giebt Handlungen, die in dieſem Sinne genommen gut, in einem andern Verſtande böſe ſind *). So iſt es z. B. eine böſe Handlung, ſich freiwillig dem Tode auszuſetzen, wenn es Gott verbietet: – aber ſie wird gut, ſo bald es Gott gebietet. Denn alle unſere Handlungen werden blos dadurch gut, oder böſe, weil ſie Gott geboten, oder verboten hat **), entweder in jenem ewigen Geſetz,

*) Dieſe Verſchiedenheit der Meinungen in Abſicht des Sittlichen bey individuellen Handlungen entſteht aus Verſchiedenheit der Fälle der Wünſche derer, welche die äuſſere Handlung angeht, und der Auslegungen, welche man von der Handlung machet.

Anm. des Ueberſ.

**) Verſtünde man dieſen Satz ſo, wie er dem erſten Anſchein nach zu verſtehn iſt; ſo wäre er der ungeheureſte, der alle Moralität auf einmal vernichtigte. Er iſt aber wahr, ſo bald man ihn nach deutlichen Grundſätzen geſunder Philoſophie erkläret. Gott will, und — es iſt das Beſte, iſt einerley. Daher ſchreien ſo viele aus einem bloſſen Mißverſtand dagegen, weil ſie ſich in ihrem irrigen

ſetz, das ein jeder, wenn er ſich nur gleichſam in ſich ſelbſt zurückzieht, um Rath fragen kann: – oder durch das geſchriebene Geſetz, welches nach den Sinnen des fleiſchlichen und ſinnlichen Menſchen iſt eingerichtet worden, der ſich ſeit der erſteren Sünde nicht beſtändig vermögend findet, den Rath der Vernunft zu hören.

Ich behaupte alſo mit aller Zuverſicht, daß das Vergnügen beſtändig gut, daß es aber nicht jederzeit vortheilhaft ſey, ſolches zu genieſſen.

Erſtlich: Anſtatt, daß es uns zu dem führen ſollte, der doch nur allein im Stande iſt, es in uns zu verurſachen, ſo verbindet es uns mit der Scheinurſache deſſelben. Es reiſſet uns von Gott los, um uns mit einer eitlen Creatur zu vereinigen. Es iſt immer vortheilhaft, das Vergnügen zu genieſſen, das mit ſeiner wahren Urſache in genauer Verbindung ſtehet, das gleichſam die Vorſtellung derſelben iſt. So wie man

*en Urtheile Gott vorſtellen, als könnte er einen böſen Willen haben.

So iſt es mit allen natürlichen Geſetzen beſchaffen. Sie folgen aus der Natur, und dem Weſen der Dinge. Dieſe ſind nothwendig. Gott will ſie, denn er erkennt alles Gute, ſein Wille aber gründet ſich auf dieſe Erkenntnis. Warum halten wir die natürlichen Geſetze? wir können ohne Anſtoß nach unſrer Erklärung ſagen, weil ſie Gott will. Warum will ſie aber Gott? weil wir, wenn wir ſie halten, ad ideam perfectionis handeln. In Abſicht des Grundes des Naturrechts laſſen ſich auch mit den Wolfianern Cocceji, und die beyden Herrn Beckmänner leicht vereinigen. Locke nimmt drey Sittengeſetze an, das göttliche, das bürgerliche, und das Geſetz der beſondern Achtung, oder des guten Namens.

Anm. des Ueberſ.

man nur das lieben kann, was man ſich vorſtellet: ſo muß auch das Vergnügen eine ſehr gerechte Liebe zu der wahren Urſache unſeres Glückes erwecken. Indeſſen iſt es wenigſtens ſehr gefährlich, ſich ſolchen Vergnügen zu überlaſſen, die ſich auf ſinnliche Gegenſtände beziehen, und die Vorſtellung derſelben ſind: weil uns dergleichen Vergnügungen Etwas zu lieben beſtimmen, was doch nicht die Urſache unſeres wahren, und wirklichen Glückes iſt. Denn wenn auch die Menſchen, welche von dem Licht einer wahren Philoſophie erleuchtet worden ſind, den Urſprung des Vergnügens nicht in die äuſſere Gegenſtände ſetzen, und dem zufolge glauben, daß es uns doch zur Erkenntnis, und Liebe Gottes in allen Stücken beſtimmen könnte: – ſo iſt doch ſeit der Sünde *) die Vernunft des Menſchen ſo ſchwach, und ſeine Sinne ſo wohl, als ſeine Einbildungskraft haben ſeit der Zeit ſo viel Gewalt über ſeinen Verſtand, daß ſie gar bald ſein Herz verderben, wenn er nicht alles das nach dem Rath des Evangeliums entfernet, was nicht bereits ſeiner Natur nach zu Gott führet. Denn die beſte Philoſophie **) kann doch die Seele von ihren Krankheiten

*) Ich verweiſe auf einige Anmerkungen in dem erſteren Buche.

Anm. des Ueberſ.

**) Es iſt nichts billiger, als daß man den Pater allemal in Rückſicht auf ſein Syſtem beurtheilet. Denn ſonſt könnte man nicht begreifen, was er hier von der Philoſophie ſaget, daß ſie die Krankheiten der Seele nicht heilen könne, auch den Unordnungen des ſinnlichen Vergnügens nicht zu widerſteben vermöge. Es wäre der offenbareſte Widerſpruch gegen ſich ſelbſt. Eben ſein Werk von der Unterſuchung der Wahrheit, iſt ein Verſuch, wie wir uns von den Irthümern, verkehrten Neigungen,

ten nicht heilen, ſo wenig als ſie den Unordnungen des ſinnlichen Vergnügens zu widerſtehen vermag.

Zwei=

gen, und Leidenſchaften befreyen können. Das ſind aber die Krankheiten der Seele. Alſo muß man ſich beſtändig, und auch hier ſeines Lieblingsſatzes erinnern: daß Gott alles in uns unmittelbar hervorbringe. Daher kommt es auch, daß er die Neigungen für göttliche Eindrücke hält, die Gott in unſre Seele macht, daß wir nach dem Unendlichen ſtreben ſollen. Wäre dieſe Erklärung ſo richtig, wie ſie es gewiß nicht iſt; ſo können wir freilich die Unordnungen in unſern Neigungen nicht ſelbſt heilen. Alsdann wäre gegen den Schluß nichts einzuwenden. Wenn uns Gott die Neigung, nach dem Unendlichen zu ſtreben, ſelbſt eindrückt, wenn er alles, was in uns geſchieht, unmittelbar hervorbringen, und bewirken muß; wenn ſeit dem Sündenfall Sinne und Einbildungskraft mit der Gewalt auf uns losſtürmen, daß ſie das Herz bald verderben; wenn wir uns von dieſem Verderben befreien wollen, ſo muß freilich Gott uns davon erretten. So kann die beſte, — die gründlichſte Philoſophie uns von dieſer Krankheit der Seele nicht heilen.

Es iſt bekannt, daß das Syſtem des Malebranche, was nemlich die Entſtehung der Begriffe und Neigungen der Seele betrift, falſch ſey, und dann fället der obige Satz von ſelbſt über den Haufen.

Eine wahre Philoſophie führt eben den Verſtand auf die Urquellen ſeines ganzen Unglücks; entdeckt die Methode, den Irthum zu verhüten, und wird auf dieſe Art die kräftigſte Arzeney gegen die Krankheit ſelbſt. Bleiben alsdann doch noch ungeordnete Neigungen übrig; ſo iſt es ein Beweis, daß man die Arzeney nicht gehörig gebraucht habe.

Noch will ich erinnern, daß ich das Wort volupté nicht habe durch Wohlluſt, ſondern durch ſinnliche Vergnügungen überſetzen mögen. So paſſend das Wort volupté ſonſt iſt; wer kennt nicht die Nebenbegriffe, die man damit verbunden hat, und die Einſchränkungen deſſelben auf die blos gröberen Vergnügen der fleiſchlichen Wohlluſt.

Anm. des Ueberſ.

Zweitens; Da das Vergnügen eine Belohnung iſt, ſo begienge man eine Ungerechtigkeit, wenn man Bewegungen im Körper verurſachen wollte, welche Gott verbinden ſollten, uns nach Maaßgabe der allgemeinen Geſetze, die er einmal feſtgeſetzet hat, auch dann Vergnügen empfinden zu laſſen, wenn wir es nicht verdienen; theils, weil unſere Handlung unnütz, oder ſtrafbar iſt, theils weil wir als ſo groſſe Sünder von Gott keine Belohnung erwarten dürfen. Vor dem Sündenfall konnte der Menſch in ſeinen wohlgeordneten Handlungen billig ſinnliche Vergnügungen empfinden: ſeit jenem Fall aber giebt es kein einziges ganz *) unſchuldiges, oder ein ſolches Vergnü-

*) Wieder eine Behauptung, welche auſſer dem Zuſammenhang mit dem Syſtem des Malebranche ungeheuer zu ſeyn ſcheint. Geſetzt: man nähme die Verſchlimmerung der Menſchen, und der Erde durch die Sünde der erſten Eltern ſo groß, und ſo ausgebreitet an, als man nur immer will, ſo wird man doch auch dem zufolge bey dem einmal gewählten Syſtem bleiben, und glauben müſſen, daß durch die Erlöſung durch Chriſtum alles das wieder gut gemacht ſey, was Adam verdorben hat. Wenigſtens ſollte man denken, daß, wer das erſte, das groſſe Verderben der Erde durch den Sündenfall glaubt, auch die erneuerte Glückſeeligkeit durch die Menſchwerdung Chriſti glauben müſſe. So hängt ja auch das gewöhnliche Syſtem der Kirche zuſammen. Malebranche iſt ſonſt ſelbſt dafür. Hier ſcheint er ſich aber, aus Liebe zu ſeinem Syſtem zu widerſprechen. Ueberhaupt hat Herr Profeſſor **Meiners** nicht ganz Unrecht, wenn er in ſeiner Unterſuchung, ob die Neigungen dem Menſchen natürlich ſind? ihm viele Irthümer in dieſem Buche von den Neigungen vorwirft. Ich werde noch mehr Gelegenheit haben, zu prüfen, ob Herr **Meiners** nicht zuweilen zu weit gehe, und dem Pater zu viel zur Laſt lege. Hier will ich nur ſeine Worte anführen: **ich glaube nicht, ſagt er, daß ſich Malebranche je ſo vergeſſen hat, als im vierten Buche von der Unterſuchung der Wahrheit, wo er von den Neigungen handelt. Das ganze Buch iſt voll von Irthümern, und,** was

gnügen mehr, welches uns nicht ſelbſt alsdann zu verwunden im Stande wäre, wenn wir es genieſſen. Denn oft iſt der bloſſe Genuß deſſelben im Stande, uns zu Sklaven dieſes Vergnügens zu machen.

Drit-

was noch ärger iſt, voll von Widerſprüchen, in die er ſich verwickelt, ohne es zu merken. Er hatte es ſich einmal vorgenommen, die Irthümer bis in ihren Quellen aufzuführen: dieſer Vorſatz hatte ſeine weitläuftige Einbildungskraft ſo rege gemacht, daß er allenthalben Irthümer fand, wo keine waren. So gieng es ihm mit den Neigungen auch. Ohne ihr eigentliches Weſen, und ihren Urſprung zu erforſchen, gab er ſie für göttliche Eindrücke aus, die der Schöpfer nach ſeiner unendlichen Vaterliebe mit eigner Hand in unſre Herzen macht, vermöge deren unſre Seele nur nach dem Unendlichen ſtrebt. Dieſe Definition, oder Umſchreibung iſt zu unvollkommen, als daß ich ſie gebrauchen könnte. Göttliche Eindrücke! damit weiß ich noch nichts gewiſſes. Der größte Fehler aber iſt unſtreitig, daß er ſie als göttlich, und angeboren anſieht, ohne es vorhero bewieſen zu haben, u. ſ. f.

So weit Herr Meiners.

Allein wir dürfen nur dem Begrif des Vergnügens nachdenken, — und Malebranche wird ſogleich widerlegt, wenn er meint, daß nach dem Sündenfall kein einziges unſchuldiges Vergnügen mehr Statt finde. Wenn das Vergnügen nemlich in der angenehmen Empfindung beſteht, die aus dem Anſchauen einer merkbaren Vollkommenheit entſpringt in Beziehung auf unſern Trieb immer weiter zu gehen; ſo müßten wir entweder nach dem Sündenfall keine angenehme Empfindungen mehr haben können, oder es müßte in der Welt alle Vollkommenheit, das iſt, alle Uebereinſtimmung der Theile unter ſich und zu Einem aufgehöret haben. Beides kann nicht gedacht werden. Beiden widerſpricht die Erfarung, und der Begrif, den man ſich von der Welt und vom Schöpfer macht. Auf die Art wäre der Ungrund des obigen Satzes erwieſen.

Anm. des Ueberſ.

Drittens; Da Gott gerecht iſt, ſo muß er einmal jene Gewaltthätigkeit beſtrafen, die man ihm gleichſam anthut, wenn man ihn auffordert, daß er ſtrafbare Handlungen, welche man gegen ihn begeht, durch ein Vergnügen belohnen ſolle. Wenn unſere Seele auſſer der Verbindung mit ihrem Körper seyn wird; ſo wird Gott nicht mehr verbunden bleiben, das Geſetz, ſo er ſich ſelbſt aufgelegt hat, zu beobachten, nemlich uns Empfindungen zu geben, die mit den Zügen im Gehirn in Verbindung ſtehen: vielmehr muß er dann ſeiner Gerechtigkeit ein Genüge leiſten. Dann wird die Zeit der Rache, und des Zornes kommen. Dann wird er durch Schmerzen, die ſich nimmermehr endigen können, die unrechtmäßige Vergnügungen der Wohllüſtlinge beſtrafen.

Viertens; Die Gewißheit bereits in dieſem Leben, daß die Gerechtigkeit Gottes ſich dorten nicht verläugnen könne, verſenkt die Seele in die tödtlichſte Unruhe, und in eine Art von Verzweiflung, welche mitten unter dem Gelärm von Vergnügungen den Wollüſtling *) zum elenden Menſchen machet.

Fünftens; Faſt beſtändig begleiten unangenehme Gewiſſensvorwürfe auch die unſchuldigſten Vergnügungen **), (weil wir nemlich hinlänglich überzeugt ſind,

*) Im Anfang dieſes Kapitels nimmt der Pater das Wort plaiſir für das Vergnügen im allgemeinen. Hier ſcheint er unter den voluptueux wirkliche Laſterhafte zu verſtehen, welche Scheinvergnügen für ein Wahres halten, und deshalb das Böſe thun, weil ſie glauben, das Laſter erwecke Vergnügen. Anm. des Ueberſ.

**) Viel zu hart, und ohne die gehörige Einſchränkung ſagt er hier, daß auch die unſchuldigſten Vergnügungen unan-

ſind, daß wir ſie nicht verdienen), dieſe Vorwürfe aber rauben uns eine gewiſſe innere Freude, die ſich ſo gar bey dem Schmerz findet, welchen die Reue verurſachet.

Aus allen den angeführten, und noch mehrern Gründen, welche aus jenen leicht hergeleitet werden können, und zu wiſſen von mannigfaltigen Nutzen ſind, folget; daß, wenn auch das Vergnügen ein wirkliches Gut ſey, es doch nicht ſtets Vortheil bringe, ſolches zu genieſſen, daß es vielmehr beinahe immer ungemein vortheilhaft ſey, den Schmerz zu erdulden, ob er gleich ein wirkliches Uebel iſt.

Allerdings iſt das Vergnügen ein wahres Gut, und macht denjenigen, der es genieſſet, in dem Augenblick, da er es genieſſet, wirklich glücklich. Allerdings iſt ein jeder Schmerz ein Uebel, und macht den, der ihn erduldet, in dem Augenblick, da er ihn erduldet, wirklich unglücklich.

angenehme Gewiſſensbiſſe zu Begleitern hätten. Wenn er es nicht etwa von den ſo genannten äuſſerlichen Vergnügungen verſteht, bey denen es wenigſtens ungemein viel Mühe koſtet, mit Gewißheit zu beſtimmen, ob — wenn — und wie lange ſie unſchuldig ſind, wobey man überdem gar zu bald die angenehmen Empfindungen überſpannen, und alſo gar zu leicht und unmerklich auf das Unrechtmäßige hinüberglitſchen kann, da alſo die innre Beruhigung über das Vergnügen in Verdruß, und ſelbſtſtrafenden Unwillen verwandelt wird: ſo iſt es ungegründet, und falſch, daß bey einem wirklich unſchuldigen Vergnügen in der Seele Vorwürfe entſtehn könnten. Die Erfarung lehrt das Gegentheil. Man betrachte eine ſchöne Gegend, oder ein wohlgetroffenes Gemählde. Die Freude wird darüber ungemein groß ſeyn, und nimmermehr wird ein gut organiſirter Menſch, der nach Grundſätzen handelt, darauf fallen können, daß mit dem Anſchauen der Uebereinſtimmung in dieſem Bilde, und mit der daraus entſtehenden angenehmen Empfindung ein Vorwurf des Gewiſſens verbunden ſey.

Anm. des Uebers.

Man kann ſagen, daß ohne Hofnung, und ohne dem Vorſchmack künftiger verheiſſener Güter die Gerechten die unglücklichſten unter allen ſeyn, und das gröſſeſte Mitleiden verdienen würden. Hoffen wir in dieſem Leben allein auf Chriſtum, ſo ſind wir die elendeſten unter allen Creaturen, ſagt der heilige Paulus *). Denn die da weinen, und um der Gerechtigkeit willen Verfolgung leiden, ſind deshalb nicht glücklich, weil ſie Verfolgung leiden, ſondern weil das Himmelreich ihnen zugehöret, und weil ihnen im Himmel eine groſſe Vergeltung bevorſtehet; das heißt, weil ſie dermaleinſt glücklich ſeyn werden. Die, welche um der Gerechtigkeit willen Verfolgung leiden, ſind freilich eben deshalb gerecht, tugendhaft, und vollkommen, weil ſie die Ordnung beobachten, die ihnen Gott vorgeſchrieben hat, aber eben in dieſer Befolgung die Vollkommenheit beſtehet. Allein deshalb ſind ſie nicht glücklich, weil ſie leiden. Dereinſt werden ſie nicht mehr leiden, und alsdann eben ſo glückſeelig werden, als ſie itzt vollkommen und gerecht ſind. Alle heilige und gerechte Menſchen, ſagt Auguſtin **): ſind in allen Martern ver-

*) 1 Corinth. 15, 19.

Anm. des Verf.

**) In dem 156ſten Brief an den Macedonius. Omnes boni & ſancti, ſind ſeine Worte, etiam in tormentis quibuslibet diuino fulti adiutorio, SPE ILLIVS FINIS beati vocantur, QVO FINE BEATI ERVNT. Nam ſi in eisdem tormentis & atrociſſimis doloribus ſemper eſſent cum QVIBVSLIBET VIRTVTIBVS eos eſſe miſeros nulla SANA RATIO dubitaret.

Das Beiſpiel von den Gerechten, die um Gottes, der Wahrheit, und der Tugend willen leiden, paſſet nicht ſo ganz vollkommen auf dieſen Satz. Wenigſtens gehen die Leyden, welche Chriſtus in der Bergpredigt vorherſagt, nur die erſten Apoſtel an, welche in der Verkündigung des Chriſtenthums als einer neuen Lehre allerdings mannigfaltigen Ver-

vermöge eines höheren Beiſtandes von Gott in Abſicht jenes bevorſtehenden Glückes ſeelig zu nennen, welches auch einſt ihre Seeligkeit ausmachen wird. Denn, wenn ſie in dieſen Martern, und unausſtehlichen Schmerzen noch einige Tugenden beſäſſen, ſo könnte man bey geſunder Vernunft nicht einmal daran denken, daß ſie nicht unglücklich wären.

Indeſſen läugne ich keinesweges, daß nicht ſchon in dieſem Leben die Gerechten einigermaſſen durch die Kraft und Stärke ihrer Hofnung, und ihres Glaubens, welche ihnen dieſe zukünftige Güter als gegenwärtig vorſtellen, glücklich ſeyn ſollten. Denn es iſt entſchieden. So bald die Hofnung auf ein Gut ſtark, und lebhaft iſt: ſo bringet ſie gleichſam dies Gut der Seele näher, und läßt es ſie bereits im voraus genieſſen. Alſo macht ſie ſich in mancher Abſicht glücklich; — denn der Geſchmack des Guten, der Beſitz deſſelben, — das Vergnügen machen uns glücklich.

Man muß alſo niemanden ſagen wollen, daß die ſinnliche Vergnügungen keine Güter wären, und daß ſie diejenigen nicht glücklich machten, welche ſie wirklich beſäſſen. Das wäre falſch, und zur Zeit der Anfechtung, und der Noth würden ſie es wohl zu ihrer eigenen Bekümmernis einſehen. Vielmehr ſollte man ihnen oft vorhalten, daß, wenn auch dieſe Vergnügungen an und vor ſich gut, und im Stande wären, uns einigermaſſen glücklich zu machen, ſie ſolche demohngeachtet aus vielen den meinigen ähnlichen Gründen

Verfolgungen unterworfen waren. Aber ſelbſt in dergleichen Verfolgungen zur Ehre Gottes, und des Erlöſers empfanden ſie das Vergnügen, womit ſich allemal eine großmüthige, ruhmvolle Handlung belohnt.

Anm. des Ueberſ.

vermeiden ſollten, daß ſie aber freilich aus eignen Kräften ihnen nicht entgehn könnten; weil ſie aus unüberwindlicher Neigung glücklich zu werden trachten, und dieſe flüchtigen Vergnügungen auf einige Art dieſen Wunſch befriedigen, daß ſie dem zufolge in die traurige Nothwendigkeit kommen, unglücklich zu ſeyn, wofern ihnen nicht die höhere Gnade durch das damit verbundene Vergnügen zu Hülfe kommt, und die unaufhörliche Triebe der ſinnlichen Vergnügungen überwieget. Das muß man ihnen folglich nicht verſchweigen, damit ſie ihre Schwäche, und die Nothwendigkeit einſehn und beurtheilen lernen, einen Erlöſer und Befreyer zu haben.

Wie Chriſtus, muß man zu ihnen reden, und nicht wie die Stoiker, welche die Natur der Seele ſo wenig, als ihre Krankheiten kannten. Beſtändig muß man ſie daran erinnern, daß ſie ſich ſelbſt in gewiſſem Verſtande haſſen, verachten, und hier niemals ein beſtändiges Glück ſuchen; daß ſie vielmehr ihr Creutz, und das Werkzeug ihrer Strafe mit ſich umher tragen, und ſo ihr Leben verlieren müſſen, um es bis in Ewigkeit zu erhalten. Endlich muß man ihnen als nothwendig darthun, daß ſie gerade das Gegentheil von dem zu thun verbunden wären, was ſie wünſchten, damit ſie ihr Unvermögen zum Guten deſto lebhafter empfinden können. Denn einmal wünſcht der Menſch doch beſtändig, daß es ihm wohl gehe; es kann aber keinem wohlgehen, wenn er das nicht thut, was er will. Vielleicht empfinden ſie ihre gegenwärtige Uebel, vielleicht ſchauen ſie einmal die zukünftigen, und werfen ſich zur Erde nieder. Vielleicht werden ſie einmal zum Himmel rufen, einen Mittler ängſtlich ſuchen, die ſinnlichen Gegenſtände ängſtlich ſcheuen, und gegen alles, was den Sinnen, und Begierden ſchmeichelt, einen heilſamen Abſcheu faſſen. Dann werden ſie

ſich in die zur Erlangung der Gnade unentbehrliche Verfaſſung der Buſſe, und des Gebetes ſetzen, ohne welcher weder Kraft, noch Geſundheit, noch irgend ein Wohlergehn zu hoffen ſey.

II. Dies Vergnügen muß uns nicht zur Liebe gegen ſinnliche Güter bringen.

Wir ſind innerlich überzeugt, das Vergnügen ſey gut; dieſe innre Ueberzeugung iſt nicht falſch, denn das Vergnügen iſt wirklich gut. Wir ſind natürlich überzeugt, daß das Vergnügen ein Kennzeichen des Guten ſey. Dieſe natürliche Ueberzeugung iſt wahr, denn das, was Vergnügen verurſachet, iſt ſehr gut, und liebenswürdig. Allein davon ſind wir nicht überzeugt, daß die Dinge, welche in die Sinne fallen, oder daß unſre Seele in uns Vergnügen erwecken ſollte. Es iſt kein einziger Grund vorhanden, es zu glauben, vielleicht ſind aber tauſend, es nicht zu glauben. Folglich ſind die Objekte, welche in die Sinne fallen, weder gut, noch liebenswürdig. Wenn ſie zur Erhaltung des Lebens beytragen, ſo dürfen wir ſie wohl gebrauchen; allein, da ſie nicht auf uns wirken können, ſo dürfen wir ſie nicht lieben. Nur das darf die Seele lieben, was ihr gut iſt, was ſie glücklicher, und vollkommner machen kann. Alſo nur das ſoll ſie lieben, was über ſie erhaben iſt, denn nur davon, was über ſie erhaben iſt, kann ſie ihre Vollkommenheit erhalten.

Weil wir aber etwas alsdann für die Urſache einer Wirkung halten, wenn es dieſe Wirkung jederzeit begleitet; ſo bilden wir uns auch ein, daß die in die Sinne fallenden Objekte auf uns wirken, weil wir bey ihrer Annäherung neue Empfindungen haben, und weil wir den nicht ſehen,

der dieſe Wirkungen eigentlich in uns hervorbringt. Wir koſten von einer Frucht, alſobald empfinden wir ihre Süßigkeit. Wir ſchreiben folglich dieſe Süßigkeit der Frucht zu, und ſo urtheilen wir, daß ſie es verurſache, ſo gar, daß ſie die Süßigkeit in ſich enthalte. Wir ſehen Gott nicht, wie wir dieſe Frucht ſehen, und berühren. Wir denken nicht an ihn, vielleicht auch nicht einmal an uns ſelbſt, daher fällen wir das Urtheil nicht, daß Gott die wahre Urſache dieſer Süßigkeit, oder daß ſie eine Modifikation unſrer Seele ſey. Wir ſchreiben der Frucht, welche wir eſſen, beides die Urſache, und die Wirkung zu.

Was ich von den Empfindungen geſagt habe, welche auf den Körper einige Beziehung haben; das gilt auch von denen, welche in keinem Verhältnis mit demſelben ſtehn, wie diejenigen ſind, welche ſich bey den reinen Weſen finden.

Zum Beiſpiel, der Geiſt betrachtet ſich ſelbſt. Da wird er gewahr, entweder, daß ſeinem Glück, und Wohlſeyn nichts fehle, oder daß er nicht alles habe, was er wünſchet. Beim Anblick ſeines Wohlſtandes empfindet er Freude; beim Anblick ſeines Uebelſtandes empfindet er Traurigkeit. Sogleich bildet er ſich ein, daß der Anblick ſeines Glückes dieſe Empfindung der Freude in ihm verurſache, weil dies Empfindnis beſtändig dieſe anſchauende Erkenntnis begleitet. Eben ſo bildet er ſich ein, daß der Anblick ſeines Uebelſtandes es ſey, der in ihm die Empfindung der Traurigkeit hervorbringe, weil dieſe jenen begleitet. Die wahre Urſache dieſer Wirkungen, Gott allein, iſt ihm nicht ſichtbar. Er denket nicht einmal an Gott; denn Gott wirket in uns, ohne daß wir es wiſſen.

Gott belohnt uns mit einer Empfindung der Freude, wenn wir einſehn, daß wir gerade in dem Zuſtande ſind, wo

wir ſeyn ſollen; damit wir nemlich in demſelben bleiben, damit wir unſrer Unruhe Stillſtand gebieten, und unſer Glück ununterbrochen empfinden, ohne die Fähigkeit unſres Geiſtes mit irgend einem andern Dinge auszufüllen. Im Gegentheil bringt er in uns eine Empfindung der Traurigkeit hervor, wenn wir erkennen, daß wir uns nicht in dem Zuſtande befinden, in welchem wir ſeyn ſollten; damit wir nicht in demſelben Zuſtande bleiben, und die Vollkommenheit eifrig ſuchen, welche uns fehlet. Denn Gott treibt uns unaufhörlich zum Guten hin, ſobald wir erkennen, daß wir es nicht in unſerm Beſitz haben; noch ſtärker treibt er uns dazu an, ſo bald wir ſehn, daß wir es noch nicht gänzlich beſitzen. Folglich ſcheint mir es evident zu ſeyn, daß die Empfindungen einer vernünftigen und die Empfindungen einer ſinnlichen Freude und Traurigkeit keine freiwillige Produkte des Geiſtes ſind.

Wir müßten alſo durch unſre Vernunft beſtändig einſehen, daß es eine unſichtbare Hand ſey, die uns mit Gutem überhäuft, und unter der angenommenen Geſtalt des Sinnlichen ſich dem Geiſt entziehet. Wir müſſen ſie anbeten, und lieben; aber auch fürchten, denn, wenn ſie uns Vergnügen giebt, kann ſie uns auch Schmerz empfinden laſſen. Wir müſſen ſie mit Wahl lieben, auf eine aufgeklärte, Gottes, und unſrer ſelbſt würdige Art. Unſere Liebe iſt Gott anſtändig, wenn wir ihn deshalb lieben, weil wir erkennen, daß er liebenswürdig ſey. Sie iſt uns anſtändig, wenn wir als vernünftige Geſchöpfe das lieben, was uns die Vernunft als unſrer Liebe werth empfiehlt. Die ſinnlichen Dinge lieben wir auf eine uns unwürdige Art, ſie ſelbſt verdienen auch unſere Liebe nicht. Denn als Vernünftige lieben wir ſie, ohne Grund dazu zu haben, weil wir nicht deutlich einſehen, daß ſie

liebenswürdig ſind, im Gegentheil wiſſen, daß ſie es nicht ſind. Allein das Vergnügen verführt, und ermuntert uns, ſie zu lieben. Eine blinde, und ungeordnete Liebe zum Vergnügen iſt es aber eben, welche an allen falſchen Urtheilen über Gegenſtände der Sittenlehre Schuld iſt.

Eilftes Hauptſtück.

Von der Liebe zum Vergnügen in Beziehung auf ſpekulativiſche Wiſſenſchaften.

I. Wie dieſe Liebe uns an der Entdeckung der Wahrheit hindert. II. Einige Beiſpiele. III. Erläuterung des carteſianiſchen Beweiſes vom Daſeyn Gottes.

Die unmäßige, und ungeordnete Neigung zu ſinnlichen Vergnügungen iſt nicht nur der Urſprung der gefährlichen Irthümer, die wir in der Moral begehen, und die allgemeine Urſache der Verdorbenheit unſrer Sitten: ſie iſt auch eine der erſten und vornehmſten von dem Verderben unſres Verſtandes, und ſtürzt uns ganz unmerklich in ſehr grobe, obſchon nicht ſo ſehr gefährliche Irthümer über blos ſpekulativiſche Gegenſtände. Denn ſie verhindert uns, auf Dinge, die uns nicht ſinnlich rühren, den zu ihrer Erkenntnis und richtigen Beurtheilung nöthigen Grad der Aufmerkſamkeit zu wenden.

Bey verſchiedenen Gelegenheiten habe ich bereits bemerkt, wie viele Mühe es uns Menſchen mache, uns mit Gegenſtänden zu beſchäftigen, die nur einigermaſſen abſtrakt ſind. Die Materie, die ich damals abhandelte, verlangte es. Ich habe davon gegen das Ende des erſten Buches geredet, wo ich zeigte, daß die Seele, da die ſinnlichen

Ideen

Ideen auf ſie mehr Eindruck machen, als die reinen Begriffe des Verſtandes, ſich zum öſtern, mehr mit den Modis der Dinge beſchäftige, als mit den Dingen ſelbſt. Auch im zweiten habe ich deſſen Erwähnung gethan, weil ich in demſelben von der Feinheit der Fibern im Gehirn handelte, und zeigte, woher die Weichlichkeit mancher weibiſchen Köpfe käme. Endlich habe ich auch im dritten es berühret, wo ich mich über das Nachdenken, und die Aufmerkſamkeit des Verſtandes erklärte, und erwies, daß unſere Seele auf blos ſpekulativiſche Dinge wenig, weit mehr Aufmerkſamkeit hingegen auf die wende, welche ſie in Bewegung ſetzen, und ihr entweder die Empfindung des Vergnügens, oder des Mißvergnügens machen.

Unſere Irthümer haben beinahe immer mehrere Urſachen zugleich, welche alle zu ihrem Entſtehen das ihrige beitragen. Man halte es alſo für keine Verletzung gegen die nöthige Ordnung im Vortrag, wenn ich zuweilen ein und daſſelbe wiederhole, und vielerley Urſachen von einem Irthum angebe. Es giebt ihrer in der That vielerley. Von den eigentlichen Urſachen rede ich auch gar nicht; denn ich habe es ſchon oft geſagt, daß es eigentlich nur eine Urſache des Irthums gebe, nemlich der üble und unrechtmäßige Gebrauch unſrer Freiheit, der eben deshalb unrechtmäßig iſt, weil wir ſie nicht immer ſo ſtark gebrauchen, als wir können; ſo wie ich das im Anfang dieſes Werkes *) auseinander geſetzt habe.

Es verdient keinen Tadel, wenn ich, um gründlich zu erklären, wie zum Beiſpiel die äuſſeren, und in die Sinne fallende Modi, in welche man die Dinge einhüllet, uns betriegen, und in Irthum ſtürzen, ſchon

*) Im zwanzigſten Hauptſtück.

Anm. des Ueberſ.

ſchon in den vorhergehenden Büchern erwähnen mußte, daß wir zum Vergnügen eine Neigung hätten, was ich bis zu dieſem Buch hätte verſparen ſollen, als welches eigentlich von den natürlichen Neigungen handelt. Das ganze Uebel, ſo etwa hieraus entſtehen könnte, wäre dieſes; daß ich von vielen Dingen itzo nicht mehr nöthig habe, weitläuftig zu reden, die ich denn doch hier hätte erklären müſſen, wenn ich es nicht ſchon anderwärts gethan hätte.

Alles, was in dem Menſchen iſt, hänget ſo ſehr von einander ab, daß man unter der Menge von Sachen, welche man auf einmal ſagen muß, um ſeine Meinung gründlich zu erklären, beinahe erlieget. Oft findet man ſich in die Nothwendigkeit geſetzt, Dinge, welche ihrer Natur nach mit einander verbunden ſind, auch nicht von einander zu trennen, und ſo die vorgeſchriebene Ordnung zu übertreten, wenn ſie nemlich nur Verwirrung machen ſollte. Wie ſich das bey manchen Gelegenheiten ereignet hat. Demohngeachtet iſt es doch niemals möglich, ſeine Gedanken andern auf eine vollkommen deutliche Weiſe vorzutragen. Was man gewöhnlicherweiſe hoffen darf, iſt dieſes: daß man die Leſer in den Stand ſetzet, dasjenige mit Leichtigkeit, und mit Vergnügen allein zu entdecken, was man ſelbſt mit vieler Mühe und Ermüdung entdecket hat. Da man aber ohne Aufmerkſamkeit gar nichts entdecken wird, ſo muß man vor allen Dingen auf Mittel bedacht ſeyn, um andere aufmerkſam zu machen. Das war wenigſtens auch mein Wunſch, ob ich gleich geſtehen muß, daß ich ihn nicht glücklich ausgeführet habe. Dieſes Geſtändnis thue ich um deſto lieber, weil ich meine Leſer gern aufmerkſam, und geneigt machen möchte, Gegenſtände, die es verdienen, bis auf ihren Grund zu erforſchen *).

Der

*) O wie vortheilhaft ſollte dieſes nicht ſeyn! hätten es doch alle

Der Irthümer ſind unendlich viele, worinn uns unſre Neigung zum Vergnügen, und überhaupt zu allem, was uns ſinnlich rühren kann, zu bringen pflegt. Denn dieſe Neigung macht unſre Geiſtesſchärfe ſtumpf, heftet ſeine Fähigkeit beſtändig an die dunklen Ideen der Sinne, und der Einbildungskraft, und verurſacht, daß wir über alle Dinge mit Uebereilung und blos nach ihrer Beziehung auf uns urtheilen.

I. Wie die Liebe zum Vergnügen verhindert, daß wir die Wahrheit entdecken.

Wir erblicken die Wahrheit nur alsdann, wenn wir die Dinge ſehen, wie ſie ſind. Nie ſehen wir ſie aber, wie ſie ſind, wenn wir ſie nicht in dem erblicken, der ſie auf eine geiſtige Weiſe in ſich enthält. Wenn wir ſie in uns erblicken, ſo ſehen wir ſie nur auf eine ſehr mangelhafte Weiſe, oder wir ſehn vielmehr nur die Empfindungen, aber nicht die Sachen, welche wir zu ſehen wünſchen, und irriger Weiſe zu erblicken glauben.

Um die Dinge zu ſehen, wie ſie ihrer Natur nach ſind, wird ſtrenge Aufmerkſamkeit erfordert; weil wir in dem gegenwärtigen Zuſtande uns nur mit ſehr vieler Mühe mit Gott vereinigen. Um ſie aber in uns zu erblicken, wird gar keine Anſtrengung erfordert, da wir dasjenige, was uns rühret, ohnedem, oft wider unſern Willen empfinden. Natürlicherweiſe finden wir in der Vereinigung mit Gott kein zuvorkommendes Vergnügen: — die reinen Begriffe von den Dingen rühren uns nicht, wenigſtens rühren ſie uns nicht auf eine ſehr lebhafte, und in die Sinne fal-

alle Gelehrte bedacht, gewiß würden die Gegenſtände nicht ſo oft nur nach ihrer Oberfläche ſeyn betrachtet worden.
Anm. des Ueberſ.

fallende Weiſe. Folglich führt uns die Neigung zum Vergnügen nicht auf Gott, ſo wenig als ſie uns mit ihm verbindet: im Gegentheil ſie führet und entfernet uns immer mehr von ihm zurück. Sie beſtimmt uns nemlich ohne Aufhören, die Dinge vermöge ihrer in die Sinne fallenden Ideen kennen zu lernen, weil nemlich dieſe vermiſchten und falſchen Ideen uns ſehr ſtark in Bewegung ſetzen. Die Liebe zum Vergnügen, und der wirkliche Genuß deſſelben, der die Liebe dazu immer ſtärker, und anhaltender macht, bringet uns immer weiter von der Wahrheit zurück, und verſetzet uns in Irthümer.

Wer ſich alſo der Wahrheit nähern, und von ihrem Lichte will erleuchten laſſen, der muß damit den Anfang machen, daß er ſich ſein Vergnügen entziehe. Mit der größten Sorgfalt muß er alles verhüten, was den Verſtand auf eine ſinnlich angenehme Art in Bewegung ſetzet, und theilet. Sinne und Einbildungskraft müſſen zum Stillſchweigen gebracht werden, wenn man das Wort der Wahrheit hören will. Entfernung von der Welt, und Verachtung der ſinnlichen Dinge iſt zur Vervollkommung des Verſtandes ſo wohl, als zur Bekehrung des Herzens gleich nothwendig.

Wenn unſere Vergnügungen groß, und unſre Empfindungen lebhaft ſind; ſo ſind wir auch die einfachſten Wahrheiten nicht zu erforſchen fähig; – denn verſtehen wir auch die gewöhnlichſten Begriffe nicht, wenn ſie nicht etwas ſinnliches in ſich enthalten. Sind unſere Vergnügungen, oder andere Empfindungen gemäßigt, ſo können wir einige leichte und einfache Wahrheiten begreifen. Wäre aber der Fall möglich, daß wir von Vergnügen und von Empfindungen gänzlich frey werden könnten, ſo würden wir die abſtrakte-

ſten

ſten und ſchwereſten Wahrheiten, die ſich gedenken laſſen, mit ſehr leichter Mühe faſſen. Je mehr wir uns von Dingen, welche nicht Gott ſind, entfernen, deſto mehr nähern wir uns Gott ſelbſt. Wir verhüten dann den Irthum, und entdecken die Wahrheit. Allein ſeit der Sünde, ſeit jener herrſchenden und ſiegenden Liebe zu einem flüchtigen Vergnügen, welches aus der Sünde entſtanden iſt, iſt der Verſtand ſo eingeſchränkt, daß er nun nichts mehr durchdringen kann; und ſo materiell, und von den Sinnen abhängig, daß ihm alles entgehet, was nicht körperlich iſt, daß er auf abſtrakte Wahrheiten, die ihn nicht auf eine ſinnliche Weiſe rühren, nicht die geringſte Aufmerkſamkeit zu wenden im Stande iſt. Mit vieler Mühe faſſet er die bekannteſten Begriffe; — oft urtheilt er aus Mangel der Aufmerkſamkeit, daß ſie falſch, oder zu dunkel wären. Er kann die Wahrheit der Dinge nicht von ihrem Nutzen, ihr Verhältnis unter ſich nicht von ihrem Verhältniſſe auf ihn unterſcheiden. Oft hält er die für die wahreſten, welche ihm die nützlichſten und die angenehmſten ſind, und ihn am meiſten rühren. Ueberhaupt verwirret und vergiftet dieſe Neigung alle unſere Vorſtellungen von den Objekten, und dem zufolge auch die Urtheile, welche wir darüber fällen. Hier ſind einige Beiſpiele davon.

II. Einige Beiſpiele.

Es iſt allgemein bekannt und entſchieden, daß die Tugend ſchätzbarer ſey, als das Laſter; — daß es mehr Vortheil bringe, nüchtern und keuſch, als unmäßig und wolluſtig zu ſeyn. Aber die Neigung zum Vergnügen verwirret, und ſetzt dieſen Begrif manchmal ſo ſehr auf Schrauben, daß wir ihn nur gleichſam dunkel anſchauen, und daraus

aus die Folgerungen nicht ziehen können, die doch zur Einrichtung und glücklichen Führung des Lebens nothwendig ſind. Die Seele hänget den Vergnügungen, welche ſie hoft, ſo ſtark nach, daß ſie ſolche für unſchuldig hält, und auf nichts anders, als auf Mittel denkt, zu ihrem Genuß zu gelangen.

Kein Menſch wird es läugnen, daß es beſſer ſey gerecht, als reich zu ſeyn: – daß die Gerechtigkeit den Menſchen weit gröſſer mache, als der Beſitz der prächtigſten Gebäude, welche öfters nicht ſowohl von der Gröſſe deſſen, der ſie hat bauen laſſen, als von der Gröſſe ſeiner Ungerechtigkeiten, und Laſter Beweiſe abgeben. Aber das Vergnügen, ſo dieſe unbedeutende Menſchen in dieſer eitlen Praleren, und Ruhmredigkeit mit ihrer falſchen Gröſſe finden, füllt die enge Gränzen ihrer Geiſtesfähigkeit hinlänglich genug aus, um ihnen eine ſo evidente Wahrheit zu verheelen, und zu verdunkeln. Sie bilden ſich thörichterweiſe ein, daß ſie groſſe Leute wären, weil ſie groſſe Häuſer haben.

Die Analyſe, oder die Buchſtabenrechnung iſt ſicherlich die ſchönſte, das heißt; die fruchtbareſte, und gewiſſeſte unter allen Wiſſenſchaften. Ohne ſie hat der Verſtand weder Penetration, noch Ausdehnung: mit ihr iſt er beinahe im Stande, alles zu wiſſen, was ſich nur irgends mit Gewißheit, und Evidenz erkennen läßt. So unvollkommen dieſe Wiſſenſchaft auch immer geweſen ſeyn mag: ſo hat ſie doch allen denen einen berühmten Namen erworben, welche ſie verſtanden, und den gehörigen Gebrauch davon gemacht haben. Durch ſie haben ſie Wahrheiten entdeckt, welche anderen Menſchen das unerforſchlichſte Geheimnis zu ſeyn ſchienen. Sie iſt dem Geiſt des Menſchen ſo pro-

portionirt, und angemeſſen, daß ſie, ohne ſeine Fähigkeit auf andre, zu ſeiner Unterſuchung ganz unnütze Dinge zu richten, ihn vielmehr ganz ohnfehlbar zu ſeinem Endzweck hinführet. Mit einem Wort. Sie iſt die erſte und allgemein intereſſanteſte Wiſſenſchaft. Der Schlüſſel zu allen andern. So ehrwürdig ſie aber auch in der That uns ſeyn muß: ſo hat ſie nichts äuſſerlich reitzendes, für die mehreſte Menſchen nichts glänzendes, weil ſie nemlich nichts ſinnliches hat. Viele Jahrhunderte hindurch hat ſie in der tiefſten Vergeſſenheit verſenkt gelegen. Noch itzt giebt es viele Leute, welche ſie nicht einmal dem Namen nach kennen; und von tauſend verſteht kaum einer oder zwey etwas von ihr. Die Gelehrten, welche ſie in unſern Tagen wieder hervorgezogen haben, ſind noch nicht ſo ſehr vorwärts gekommen, es fehlt in ihrem Vortrag ſehr viel an der Ordnung, und Akkurateſſe, welche ſie doch verdienet. Da ſie Menſchen, wie andre ſind; ſo haben ſie zuletzt an blos reinen, und ganz unvermiſchten Wahrheiten, mit denen kein ſinnliches Vergnügen verbunden iſt, einen Ueberdruß und Eckel gefunden. Ihr unruhiger, durch die Sünde verdorbner Wille, der Leichtſinn ihres Verſtandes, deſſen Wirkungen von der Bewegung, und dem Umlauf des Blutes abhängen, haben es ihnen nicht länger verſtattet, ſich an ſolchen wichtigen, weit ausgebreiteten, und fruchtbaren Wahrheiten zu beluſtigen, welche doch für alle beſondere, und veränderliche Wahrheiten, die man mit Genauigkeit kennen kann, eine unveränderliche, und allgemeine Richtſchnur ſind.

Die Metaphyſick iſt gleichfalls eine abſtrakte, – und nicht in die Sinne fallende Wiſſenſchaft, – ihr Studium hat gar kein ſolches Vergnügen, wodurch die Seele gleichſam zu ihr hingezogen würde:

darinn liegt eben der Grund, warum man ſie ſo ſehr *) vernachläßigt hat, warum man noch einfältige Menſchen genug findet,

*) Zu den Zeiten des Verfaſſers war die Metaphyſick lange nicht auf die Höhe empor geſtiegen, zu der ſie ſich hernach nach und nach geſchwungen hat. Ein Metaphyſiker und ein Pedant waren beinahe ſynonimiſche Redensarten. Die Scholaſtiker füllten ihre Bücher mit Namen an, verloren ſich in Subtilitäten, und unfruchtbaren Begriffen, und ſorgten für die eigentliche Verbeſſerung der Seelenkräfte gar nicht. Sie wollten ſich, wie Herr Eberhard in der Vorrede zu ſeiner allgemeinen Theorie des Denkens und Empfindens ſich ſehr präciſe, und ſchön ausdruckt, nicht bis zur Beobachtung oder zum Anbau derer Geiſtesvermögen herablaſſen, auf die ſie unter dem Namen der Seelenkräfte mit Verachtung herabſaben. So war es mit dieſer Wiſſenſchaft zu der Zeit beſchaffen, da Carteſius ſie zu reformiren anfieng, alle den Wuſt von ſcholaſtiſcher Terminologie durchwühlte, die Schlacken von dem Gold ſäuberte, die Menge von Namen entweder ganz verwarf, oder ſie doch deutlich zu erklären, gehörig zu beſtimmen, und alſo mit ihnen deutliche Begriffe zu verbinden ſuchte. Er vergaß aber dabey das, was Baco mit ſo vielem Glück unternahm, nemlich durch Verſuche die Natur um Rath zu fragen. Er gab zwar Kennzeichen der Wahrheit an, bedachte aber nicht, ob nicht noch richtigere, ſichere, und leichtere wären, an die man ſich auch mit mehrerm Fortgang halten könnte. Es blieb alſo noch viel unreines, unbrauchbares, ungewiſſes, und auch wohl noch viel ſchädliches in der Metaphyſik; daher ſie auch Thomaſius aus der Anzahl der philoſophiſchen Wiſſenſchaften ganz und gar ſtieß, und nur ein Capitel von den metaphyſiſchen Unterſcheidungen in ſeine Vernunftlehre brachte, welche er philoſophiam aulicam nur deswegen nannte, weil er unter einem andern Titel ihr keine Leſer zu verſchaffen glaubte. Locke und Leibnitz brachten ſie um viele Schritte weiter; jener, wie Herr Lambert ſagt, anatomirte die Begriffe, und dieſer analyſirte ſie. Locke ließ es aber bey ſeinen anatomirten und zerlegten Begriffen bewenden, und Leibnitz ließ es an einer ſtrengen Methode des Vortrages in der Metaphyſick fehlen. Wolf lieferte ſie nach mathematiſcher Ordnung, und folgte dem Euclides. So viel übertriebene Nachbeter, und ausgelaſſene Feinde er auch in der Folge hatte, ſo hat ihm doch die Metaphyſik, und die ganze Philoſophie unendlich viel

findet, welche die allgemeinen Begriffe läugnen; – welche läugnen, daß das von einem Dinge mit Gewißheit könne, und müſſe behauptet werden, was in dem klaren, und deutlichen Begrif liegt, den man davon hat; – daß das Nichts keine Eigenſchaften habe: – daß eine Sache nicht könne ohne Wunder vernichtiget werden: – daß kein Körper durch ſeine eigene Kraft ſich bewegen, – daß, wenn er einmal in Bewegung geſetzet iſt, er andern, welchen er begegnet, nicht mehr Bewegung mittheilen könne, als er ſelbſt hat, und dergleichen mehr. – Alle dieſe Grundſätze haben ſie nie durchdringend, und mit dem gehörigen forſchenden Blick in Erwägung gezogen, um die Wahrheit deutlich zu entdecken. Sie haben zuweilen Erfarungen angeſtellet, die ſie obſchon auf eine irrige Weiſe überzeugt haben, eins von dieſen Axiomen ſey falſch. Sie haben geſehen, daß in gewiſſen Fällen die Körper, ſo ſich einander anſtoſſen, nach dem Stoß ſtärkere Bewegung erhalten, als vor demſelben; – daß ſie aber bey andern Ge-

viel zu verdanken. Wenn man der wolfianiſchen Philoſophie, urtheilt Iſelin fürtreflich, nichts als das vatteliſche Syſtem des Völkerrechts zu verdanken hätte; ſo könnte man ſchon mit Recht ſagen, daß Wolf ſich mehr um die Menſchheit verdient gemacht habe, als keiner ſeiner Vorgänger in der Weltweisheit. Demohngeachtet ließ Wolf vieles zurück; definirte viele Begriffe ſo, daß die Sätze, die er für wahr hielt, und die folglich in ihm gerade den Begrif und keinen andern hervorbrachten, ſich aus denſelben mit leichter Mühe herleiten lieſſen. Ob ſein treuer, und genuiner Schüler, der ſeelige Baumgarten, — und die ihm folgen, dieſe Lücken, die Wolf leer ließ, ausgefüllt haben, — ob nicht vieles nach den individuellen, als wahr angenommenen Meinungen definiret wird, — iſt eine andere Frage. Die Reviſion der Philoſophie, die, wo ich nicht irre, den Herrn Profeſſor Meiners zum Verfaſſer hat, iſt in dieſer Abſicht ſehr brauchbar, um über die itzige Philoſophie nüchterne und geſunde Urtheile fällen zu lernen.

Anm. des Ueberſ.

legenheiten wieder weniger haben. Sie haben die Beobachtung gemacht, daß das bloſſe Anrühren eines ſichtbaren Körpers die ſchleunigſte, und gröſte Bewegungen in demſelben verurſachet habe *). Aus dieſen in die Sinne fallenden Verſuchen haben ſie nun den Schluß gemacht, daß die Kräfte der Natur vermehrt, oder vermindert werden könnten. Hätten ſie nicht in Erwägung ziehen müſſen, daß, wenn ſich die in Bewegung geſetzten Körper einander begegnen, die Bewegung aus den ſichtbaren Körpern in die unſichtbare, und aus dieſen in jene übergehen könne?

Wenn ein Körper an einem Faden oder Strick hänget, ſo giebt die Scheere, womit man dieſen Faden durchſchneidet, dieſem Körper ſeine Bewegung nicht. Eine unſichtbare Materie iſt daran Schuld. Wenn man eine Kohle in einen Haufen Schießpulver wirft, ſo reiſſet nicht die Bewegung der Kohle, ſondern eine unſichtbare Materie die Theile des Pulvers von einander, und giebt ihnen eine ſo ſtarke Bewegung, daß ſie ſogar ein Haus in die Luft werfen können. Es giebt tauſenderley uns ganz unbekannte Arten, wie die unſichtbare Materie den gröberen, und ſichtbaren Körpern ihre Bewegung mittheilen könne. Wenigſtens iſt es nicht evident, daß es nicht geſchehen könne, ſo wie es evident iſt, daß die bewegende Kraft der Körper natürlicherweiſe weder vermehret, noch vermindert werden könne.

Ferner: wenn man ſiehet, daß das Holz, das man ins Feuer legt, das zu ſeyn aufhöre, was es iſt, daß ſich alle die ſinnliche Beſchaffenheiten, welche man an demſelben bemerket, nach und nach verlieren: ſo glaubt man mit Recht

*) Siehe die Geſetze der Bewegung, in den Erläuterungen. Anm. des Ueberſ.

Recht daraus folgern zu können, daß ein Ding in das Nichts wieder zurückgehn könne, aus dem es gekommen iſt. Man ſieht kein Holz mehr, – nur wenig Aſche vertritt die Stelle des Holzes: daraus urtheilen ſie von neuem, der beträchtlichſte Theil des Holzes höre auf, zu ſeyn, gerade als könnte das Holz nicht in unſichtbare Theilchen verwandelt werden. Wenigſtens iſt es lange nicht ſo evident, daß dies nicht geſchehen könne, als es entſchieden, und ausgemacht iſt, daß die Kraft, welche allen Dingen ihr Seyn giebt, keiner Veränderung unterworfen iſt, und daß dasjenige, was wirklich iſt, unmöglich in ein Nichts verwandelt werden könne, ſo wie das, was nicht iſt, nun auch nicht anfangen könne, zu ſeyn. Allein die meiſten Menſchen verſtehen die Kunſt gar nicht, ſich in ſich ſelbſt zurückzuziehen, um da die Stimme der Wahrheit zu hören, nach welcher ſie eigentlich über alles und jedes urtheilen ſollten. Ihre Augen beſtimmen ihre Entſcheidungen. Sie urtheilen nach dem, was ſie empfinden, und nicht nach dem, was ſie durch ihren Verſtand begreifen, denn ſie empfinden mit Vergnügen, mit groſſer Mühe aber begreifen ſie ein Ding.

Man frage alle Menſchen, ſo viel es ihrer auf der Erde geben mag, ob ſie ohne Beſorgnis eines Irthums, behaupten können, daß das Ganze gröſſer ſey, als einer ſeiner Theile: und ich bin Bürge dafür, daß nicht einer ſeyn wird, der hierauf nicht das antworten ſollte, was man antworten muß. Man frage ſie ferner: ob ſie mit eben der Zuverſicht behaupten, daß das, was ſich in einem Dinge klar erkennen läßt, auch in dem Begrif, der das Ding vorſtellt, bereits eingeſchloſſen ſey? Wenige werden es ohne Einſchränkung, und Bedenken bejahen, manche werden es wohl gar läugnen, und der gröſte Theil wird gar nicht darauf antworten können. Unterdeſſen iſt doch

der metaphyſiſche Grundſatz, (daß man von einer Sache dasjenige behaupten könne, von dem man deutlich einſiehet, daß es in dem Begrif, der die Sache vorſtellt, eingeſchloſſen ſey, – oder vielmehr, daß alles, was man ſich klar vorſtellt, ganz genau das ſey, was man ſich vorſtellet,) weit evidenter als das Axiom, daß das Ganze gröſſer ſey, als eines ſeiner Theile. Denn das leztere iſt nicht ſowohl ein Axioma, als vielmehr, nur eine Concluſion in Abſicht des erſteren. Man kann aus dem erſteren Grundſatz erweiſen, daß das Ganze gröſſer ſey, als ſein Theil: aber jener kann ſchlechterdings aus keinem andern erwieſen werden. Er iſt ſchlechthin der erſte und der Grund aller unſrer klaren, und evidenten Erkenntniſſe. Woher kommt es aber, daß an der Concluſion Niemand, ſehr viele aber an dem Principium zweifen, aus dem dieſe Concluſion gezogen iſt? Lediglich daher, weil die Ideen vom Ganzen, und vom Theile in die Sinne fallen, weil man, ſo zu reden, mit ſeinen Augen ſiehet, daß das Ganze gröſſer ſey, als ſein Theil; – weil man hingegen nicht mit den Augen die Wahrheit jenes erſten Grundſatzes in allen Wiſſenſchaften erblicken kann.

Da nun aber in dieſem Axiom ſich nichts befindet, was ſeiner Natur nach unſern Geiſt darauf heften, und aufmerkſam machen könnte: ſo gehört freilich eine fortgeſetzte, und unermüdete Beſchauung deſſelben dazu, um ſeine Wahrheit mit Evidenz einzuſehen. Der feſte, und unwandelbare Entſchluß unſers Willens muß den äuſſerlichen auffordernden Reitz erſetzen. Jedoch; die meiſten Menſchen durchdenken das gar nicht, was ihren Sinnen nicht ſchmeichelt; oder wenn ſie ſich auch damit beſchäftigen, ſo wenden ſie auf dergleichen Beſchäftigungen nicht die nöthige Mühe und Anſtrengung ihrer Kräfte.

So halten ſie es, um bey dem einmal gewählten Beiſpiele zu bleiben, für evident, daß das Ganze gröſſer ſey, als ſein Theil, daß ein Berg von Marmor möglich, aber ein Berg ohne Thal unmöglich ſey. Hingegen halten ſie die Wahrheit: es iſt ein Gott, nicht für ſo evident. Und doch kann man behaupten, daß in allen dieſen Grundſätzen die Evidenz gleich ſtark ſey, weil ſie alle von dem erſten Grundſatz gleich weit abſtehen.

Hier iſt der erſte Grundſatz *). Einer Sache muß man dasjenige zuſchreiben, was man in dem Begrif, der

*) Dies ganze Raiſonnement iſt aus dem Carteſius genommen, und der Pater hat dazu einige Zuſätze gemacht.

Ich will das hier ganz anführen, was Carteſius ſagt, es findet ſich in ſeinen Principiis Philoſophiae im 13den und einigen folgenden Abſchnitten.

Cum autem mens, ſagt er allda, quae ſe ipſam novit, & de aliis omnibus rebus adhuc dubitat, undiquaque circumſpicit, ut cognitionem ſuam ulterius extendat; primo quidem invenit apud ſe multarum rerum ideas, quas quamdiu tantum contemplatur, nihilque ipſis ſimile extra ſe eſſe affirmat nec negat, falli non poteſt. Invenit etiam communes quasdam notiones, & ex his varias demonſtrationes componit, ad quas quamdiu attendit, omnino ſibi perſuadet eſſe veras. Sic, exempli cauſa, numerorum & figurarum ideas in ſe habet, habetque etiam inter communes notiones, *quod ſi aequalibus aequalia addas, quae inde exſurgent, erunt aequalia*, & ſimiles; ex quibus facile demonſtratur tres angulos trianguli aequales eſſe duobus rectis, &c. ac proinde haec & talia ſibi perſuadet vera eſſe, quamdiu ad praemiſſas, ex quibus ea deduxit, attendit. Sed quia non poteſt ſemper ad illas attendere, cum poſtea recordatur ſe nondum ſcire, an forte talis natura creata ſit, ut fallatur etiam in iis, quae ipſi evidentiſſima apparent, videt ſe merito de talibus dubitare, nec ullam habere poſſe certam ſcientiam, priusquam ſuae auctorem originis agnoverit.

ſie vorſtellet, klar eingeſchloſſen ſiehet. Man erkennt es nun ganz klar, daß in der Idee vom Ganzen mehr Gröſſe ent=

Conſiderans deinde inter diverſas ideas, quas apud ſe habet, unam eſſe entis ſumme intelligentis, ſumme potentis & ſumme perfecti, quae omnium longe praecipua eſt, agnoſcit in ipſa exiſtentiam, non poſſibilem & contingentem tantum, quemadmodum in ideis aliarum omnium rerum, quas diſtincte percipit, ſed omnino *neceſſariam* & *aeternam*. Atque ex eo quod, exempli cauſa, percipiat in idea trianguli neceſſario contineri, tres eius angulos aequales eſſe duobus rectis, plane ſibi perſuadet triangulum tres angulos habere aequales duobus rectis; ita ex eo ſolo, quod percipiat, exiſtentiam neceſſariam & aeternam in entis ſumme perfecti idea contineri, plane concludere debet, ens ſumme perfectum exiſtere.

Magiſque hoc credet, ſi attendat nullius alterius rei ideam apud ſe invenire, in qua eodem modo neceſſariam exiſtentiam contineri animadvertat. Ex hoc enim intelliget, iſtam ideam entis ſumme perfecti non eſſe a ſe effictam, nec exhibere chimaericam quandam, ſed veram & immutabilem naturam, quaeque non poteſt non exiſtere, cum neceſſaria exiſtentia in ea contineatur.

Hoc, inquam, facile credet mens noſtra, ſi ſe prius omnino praeiudiciis liberarit. Sed quia ſumus aſſueti, reliquis omnibus in rebus eſſentiam ab exiſtentia diſtinguere; atque etiam varias ideas rerum, quae nuſquam ſunt, aut fuerunt, ad arbitrium effingere, facile contingit, cum in entis ſumme perfecti contemplatione non ſumus plane defixi, ut dubitemus, an forte eius idea una ſit ex iis, quas ad arbitrium effinximus, aut ſaltem, ad quarum eſſentiam exiſtentia non pertinet.

Ulterius vero conſiderantes ideas, quas in nobis habemus, videmus quidem illas, quatenus ſunt quidam modi cogitandi, non multum a ſe mutuo differre, ſed quatenus una unam rem, alia aliam repraeſentat, eſſe valde diverſas; & quo plus perfectionis obiectivae in ſe continent, eo perfectiorem ipſarum cauſam eſſe debere. Nam quemadmodum, ſi quis in ſe habet ideam alicuius machinae valde artificioſae, merito quaeri poteſt, quaenam ſit cauſa a qua illam habet; an nempe viderit alicubi talem machinam ab alio factam; an

enthalten ſey, als in der Idee von ſeinem Theile; — daß in der Idee eines marmornen Berges eine mögliche, in der

Idee

an mechanicas ſcientias tam accurate didicerit, anve tanta ſit in eo ingenii vis, ut ipſam nullibi unquam viſam per ſe excogitare potuerit? Totum enim artificium quod in idea illa obiective tantum, ſive tanquam in imagine continetur, debet in eius cauſa, qualiscunque tandem ſit, non tantum obiective, ſive repraeſentative, ſaltem in prima & praecipua, ſed reipſa formaliter aut eminenter contineri.

Sic quia Dei, ſive entis ſummi ideam habemus in nobis iure poſſumus examinare, a quanam cauſa illam habeamus, tantamque in ea immenſitatem inveniemus, ut plane ex eo ſimus certi, non poſſe illam nobis fuiſſe inditam, niſi a re, in qua ſit revera omnium perfectionum conplementum, hoc eſt, niſi a Deo realiter exiſtente. Eſt enim lumine naturali notiſſimum, non modo a nihilo nihil fieri, nec id, quod eſt perfectius ab eo, quod eſt, minus perfectum, ut a cauſa efficiente & totali produci, ſed neque etiam in nobis ideam ſive imaginem ullius rei eſſe poſſe, cuius non alicubi, ſive in nobis ipſis, ſive extra nos, Archetypus aliquis omnes eius perfectiones reipſa continens, exiſtat. Et quia ſummas illas perfectiones, quarum ideam habemus, nullo modo in nobis reperimus, ex hoc ipſo recte concludimus eas in aliquo a nobis diverſo, nempe in Deo, eſſe; vel certe aliquando fuiſſe, ex quo evidentiſſime ſequitur, ipſas adhuc eſſe.

Hocque ſatis certum eſt, & manifeſtum, iis qui Dei ideam contemplari, ſummaſque eius perfectiones advertere ſunt aſſueti. Quamvis enim illas non comprehendamus, quia ſcilicet eſt de natura infiniti, ut a nobis, qui ſumus finiti, non comprehendatur, nihilominus tamen ipſas clarius & diſtinctius, quam ullas res corporeas intelligere poſſumus, quia cogitationem noſtram magis implent, ſuntque ſimpliciores, nec limitationibus ullis obſcurantur.

Quia vero non omnes hoc advertunt, atque etiam quia non, quemadmodum habentes ideam artificioſae alicuius machinae, ſcire ſolent, undenam illam acceperint, ita etiam recordamur ideam Dei nobis aliquando a Deo adveniſſe, utpote quam ſemper habuimus; quaerendum adhuc eſt, a quonam ſumus nos ipſi, qui ſummarum Dei perfectionum ideam in nos habemus. Nam certe eſt lumine naturali notiſſimum

eam

Idee eines Berges ohne Thal eine unmögliche – in der Idee von Gott, das iſt in der Idee von einem unendlich vollkommnen Weſen eine nothwendige Exiſtenz enthalten ſey. Folglich iſt das Ganze gröſſer, als ſein Theil: – folglich kann ein Berg von Marmor exiſtiren: – folglich iſt die Exiſtenz eines Berges ohne Thal unmöglich: – folglich exiſtirt Gott, oder das unendlich vollkommne Weſen nothwendigerweiſe. Dieſe Concluſionen ſind alle ganz augenſcheinlich aus dem erſten Principium aller Wiſſenſchaften auf gleiche Art gezogen worden. Folglich ſind ſie alle an und vor ſich auf gleiche Art evident. Folglich iſt es eben ſo evident, daß Gott exiſtire, als es evident iſt, daß das Ganze gröſſer ſey, als ſein Theil. Weil aber die Ideen vom Unendlichen, – von Vollkommenheiten, – von nothwendiger Exiſtenz, nicht ſo ſinnlich ſind, als die Ideen vom Ganzen,

eam rem, quae nouit aliquid ſe perfectius, a ſe non eſſe: dediſſet enim ipſa ſibi omnes perfectiones, quarum ideam in ſe habet; nec proinde etiam poſſe ab ullo eſſe, qui non habeat in ſe omnes illas perfectiones, hoc eſt, qui non ſit Deus.

Nihilque huius demonſtrationis evidentiam poteſt obſcurare, modo attendamus ad temporis, ſive rerum durationis naturam; quae talis eſt, ut eius partes a ſe mutuo non pendeant, nec unquam ſimul exiſtant; atque ideo ex hoc, quod iam ſimus, non ſequitur nos in tempore proxime ſequenti etiam futuros, niſi aliqua cauſa, nempe eadem illa, quae nos primum produxit, continuo veluti reproducat, hoc eſt, conſervet. Facile enim intelligimus, nullam vim eſſe in nobis per quam nos ipſos conſeruemus; illumque, in quo tanta eſt vis, ut nos a ſe diverſos conſeruet, tanto magis etiam ſe ipſum conſervare, vel potius nulla ullius conſervatione indigere, ac denique eſſe Deum.

Deswegen iſt aber der Verfaſſer keines Tadels würdig, daß er in ſeinem Syſtem die Sätze eines andern anführet und behauptet. Er iſt überzeugt es ſind Wahrheiten, dieſe bleiben ja unveränderlich.

Anm. des Ueberſ.

zen, und ſeinem Theile; ſo glaubt man auch, daß man das nicht begreifen könne, was man nicht empfindet. Ob ſchon die angeführten Concluſionen gleiche Evidenz haben ſo werden ſie doch nicht allemal ſo angenommen.

Es giebt Leute, welche uns überreden wollen, daß ſie von einem unendlich vollkommnen Weſen keine Idee haben. Ich ſehe aber nicht ein, was ſie auf die Frage poſitiv antworten würden, ob ein unendlich vollkommnes Ding rund, oder ein Viereck, oder etwas dem ähnliches ſey. Wenn ſie wirklich davon keinen Begrif haben, ſo müßten ſie auch ſagen, daß ſie es nicht wüßten.

Andere geben zu, daß man daraus ſehr gut ſchlieſſen könne, Gott ſeye nicht ein unmögliches Ding, weil der Begrif Gottes keinen Widerſpruch, und keine unmögliche Exiſtenz in ſich ſchlieſſet. Den Schluß indeſſen, Gott exiſtire nothwendig, weil in dem Begrif von ihm eine nothwendige Exiſtenz deſſelben lieget, wollen ſie nicht gelten laſſen.

Noch andere endlich behaupten, der Beweis, den Carteſius vom Daſeyn Gottes geführt hat, ſey ein bloſſes Sophisma, und beweiſe nichts, wenn man nicht bereits als wahr vorausſetze, daß ein Gott ſey. Hier iſt der Beweis. Man muß einer Sache das zuſchreiben, wovon man ganz klar einſieht, daß es in dem Begrif, welcher ſie vorſtellet, enthalten ſey. Das iſt der allgemeine Grundſatz aller Wiſſenſchaften. In der Idee, welche ein unendlich vollkommnes Weſen vorſtellt, iſt die nothwendige Exiſtenz enthalten. Dagegen haben ſie nichts einzuwenden. Folglich kann man behaupten. Ein unendlich vollkommnes Weſen exiſtirt nun auch wirklich. Ja, – ſagen ſie, vorausgeſetzt, daß es exiſtire.

Ich will einmal ein ähnliches Argument, und auch eine ähnliche Antwort formiren, damit man die Gründlichkeit ihrer Antwort beurtheilen könne. Hier iſt ein ähnliches Argument. – Das kommt einer Sache zu, was man in dem Begrif, der ſie vorſtellt, als eingeſchloſſen klar erblicket. Das iſt der Grundſatz. Nun kann man ſich eine ganz klare Vorſtellung machen, daß in der Idee, welche ein Viereck vorſtellet, auch vier Winkel mit eingeſchloſſen ſind; oder in der Idee eines Thurmes von Marmor liegt zu gleich ſeine mögliche Exiſtenz: folglich hat ein Viereck vier Winkel; folglich iſt ein Thurm von Marmor möglich. Nun ſage ich: dieſe Concluſionen ſind wahr, vorausgeſetzt, daß ein Viereck vier Winkel habe, – daß ein Thurm von Marmor möglich ſey. Gerade ſo wie ſie antworten. Gott exiſtiret wirklich, vorausgeſetzt, daß er exiſtire. Das heißt: die Concluſionen aus dieſen Demonſtrationen ſind wahr und richtig, vorausgeſetzt, daß ſie wahr ſind.

Wenn ich auf folgende Art argumentirte; einer Sache kommt alles dasjenige zu, was man in der Idee, welche ſie vorſtellet eingeſchloſſen klar erblickt; – nun aber ſehe ich klar, daß in der Idee eines unendlich vollkommnen Körpers auch ſeine nothwendige Exiſtenz eingeſchloſſen iſt; – folglich exiſtirt auch ein unendlich vollkommner Körper: wenn ich dergleichen Argument vorbringen wollte, ſo könnte man mir mit Grund antworten, daß das für die wirkliche Exiſtenz eines unendlich vollkommnen Körpers nichts bewieſe; ſondern daß ein ſolcher Körper nur alsdann durch ſich ſelbſt ſeine Exiſtenz haben würde, wenn man vorausſetzte, daß es einen ſolchen gäbe. – Der Grund hievon iſt dieſer. Die Idee eines unendlich vollkommnen Körpers iſt eine Erdichtung des Geiſtes, oder eine zuſammengeſetzte Idee, welche folglich falſch ſeyn und ſich ſelbſt widerſpre-

chen

chen kann, ſo wie ſie es auch wirklich iſt. Ein unendlich vollkommner Körper läßt ſich nicht klar gedenken. Denn ein beſonderes und endliches Ding, dergleichen ein Körper iſt, kann nicht als allgemein, und unendlich gedacht werden.

Hingegen der Begrif Gottes, – oder eines Weſens im allgemeinen, – eines Weſens ohne alle Einſchränkung, – eines unendlichen Weſens, iſt keine Erdichtung unſeres Geiſtes. Er iſt kein zuſammengeſetzter Begrif, welcher etwas widerſprechendes in ſich enthielte. Er iſt der einfachſte, ob er gleich alles in ſich begreift, was wirklich iſt, – und alles, was ſeyn kann. Nun ſchlieſſet dieſe einfache, und ganz natürliche Idee eines Weſens, – oder des Unendlichen die nothwendige Exiſtenz in ſich. Denn es iſt völlig evident, daß das Weſen, (ich ſage nicht ein ſolches Weſen) ſeine Exiſtenz durch ſich ſelbſt habe, – daß dieſes Weſen alſo ganz unmöglich nicht wirklich exiſtiren ſollte, da es widerſprechend, und ungereimt iſt, daß das wahre Weſen ohne Exiſtenz ſey. Es iſt möglich, daß die Körper nicht ſind, weil ſie ſolche Weſen ſind, welche von dem Weſen ein Theil ſind, und von ihm abhängen. Aber das Weſen ohne Einſchränkung iſt nothwendig. Es iſt unabhängig. Das, was es wirklich iſt, erhält es von keinem andern, als von ſich ſelbſt. Alles, was es iſt, kommt von ihm. Wenn etwas iſt, ſo iſt es daſſelbige. Denn alles, was da iſt, kommt von ihm. Wenn hingegen nichts beſonderes exiſtirte, ſo würde es doch ſeyn. Weil es durch, und von ſich ſelbſt iſt, – und weil man es ſich als Nicht-exiſtirend unmöglich vorſtellen kann. Es müßte dann ſeyn, daß man ſich daſſelbe, als ein Weſen insbeſondere, als dieſes, oder jenes Ding vorſtellete, und dem zufolge eine ganz andere Idee, als die Idee von ihm in Betrachtung zöge. Denn diejenigen, welche nicht einſehen, daß Gott ſey, betrachten

ihn gewöhnlicherweiſe nicht als das Weſen überhaupt, ſondern, als dieſes oder jenes Weſen. Folglich als ein Weſen, welches ſeyn, und nicht ſeyn kann.

III. Erläuterung über den Beweis des Herrn Des Cartes vom Daſeyn Gottes.

Indeſſen; damit dieſer vom Herrn Des Cartes geführte Beweis, vom Daſeyn Gottes, deſto deutlicher und vollſtändiger könne überſehen, und einige Einwürfe, welche man dagegen machen möchte, deſto leichter können beantwortet, und gehoben werden, ſo achte ich es nöthig, folgende Zuſätze dabey zu machen.

Man erinnre ſich, daß, wenn wir ein Geſchöpf ſehen, wir es weder in, – noch durch ſich ſelbſt ſehen: denn, wie ich im dritten Buche erwieſen habe, ſo ſieht man daſſelbe nur allein durch den Anblick gewiſſer Vollkommenheiten in Gott, welche es vorſtellen. Folglich kann man das Weſen dieſer Kreatur ſehen, ohne ihre Exiſtenz zu erblicken; – ihre Idee, ohne ſie ſelbſt. Man kann in Gott dasjenige erblicken, was ſie vorſtellet, ohne daß ſie deswegen eben exiſtiren müſſe. Blos deshalb iſt auch die nothwendige Exiſtenz nicht in der Idee, welche ſie vorſtellet, eingeſchloſſen, weil es nicht nothwendig iſt, daß ſie da ſey um geſehen zu werden. Man müßte denn behaupten wollen, daß die erſchafnen Gegenſtände auf eine unmittelbare Weiſe ſichtbar, – durch ſich ſelbſt fähig wären, geiſtige Weſen zu modificiren. Mit dem unendlich vollkommnen Weſen iſt es ein ganz andrer Fall. Nur allein in ihm ſelbſt kann man es ſehen. Denn es iſt nichts unter den endlichen Dingen, welches das Unendliche vorſtellen könnte. Man kann alſo Gott nicht ſehen, wenn er nicht exiſtiret. Man kann das

Weſen eines unendlich vollkommnen Dinges nicht ſehen, ohne zugleich ſeine Exiſtenz zu erblicken. Man kann daſſelbe nicht ſchlechthin, als ein mögliches Ding erblicken. Nichts faßt es in ſich. Nichts kann es vorſtellen. Wenn man alſo an daſſelbe denket, – ſo muß es auch nothwendigerweiſe ſeyn.

Dies Raiſonnement ſcheint mir ſeine möglichſte Evidenz zu haben. Unterdeſſen ſuchen doch ſehr viele den Satz zu behaupten, daß das Endliche das Unendliche vorſtellen könne; und daß die Modalitäten unſrer Seele, ob ſie gleich endlich ſind, weſentlich Repräſentationen des unendlich vollkommnen Weſens, ſo wie überhaupt alles deſſen wären, was wir appercipiren. Das iſt ein ſehr grober Irthum, welcher durch ſeine Conſequenzen die Gewißheit aller Wiſſenſchaften umſtöſſet, welches ſich mit leichter Mühe erweiſen läſſet. Allein es iſt ſo ungegründet, und falſch, daß die Modalitäten der Seele Repräſentationen von allen andern Weſen ſeyn ſollten, daß ſie es nicht von einem einzigen, nicht einmal von ſich ſelbſt ſeyn können. Ob wir gleich von unſerm Daſeyn, und unſern wirklichen Modalitäten eine innre Empfindung haben; ſo kennen wir ſie doch ſchlechterdings gar nicht.

Die Seele hat keinesweges eine klare Idee von ihrer Subſtanz. Man wird ſich erinnren, was ich durch eine klare Idee verſtehe *). Wenn ſie ſich ſelbſt anſchauet, ſo kann ſie keinesweges entdecken, ob ſie dieſer, oder jener Modifikation fähig ſey, welche ſie vorhero niemals gehabt hat. Sie empfindet ihren Schmerz, aber ſie kennt ihn nicht. Sie weis nicht, wie die Subſtanz modificirt werden müſſe,

*) Siehe das ſiebente Hauptſtück, in dem zweiten Theil des dritten Buchs, und die dahin gehörige Erläuterung.
Anm. des Ueberſ.

müſſe, um ihn zu erdulden, und um dieſen Schmerz eher, als einen andern zu erdulden. Es iſt ein groſſer Unterſchied, unter ſich empfinden, – und ſich erkennen. Gott, der in die Seele ohne Aufhören wirket, kennet ſie aufs vollkommenſte. Er ſieht es ganz klar ein, wie ſie modificirt werden müſſe, um den Schmerz zu erdulden, ohne daß er ihn ausſtehe. Die Seele hingegen ſtehet den Schmerz aus, ohne ihn zu kennen. Gott kennet ihn, ohne ihn zu empfinden, und die Seele empfindet ihn, ohne ihn zu kennen.

Gott kennet die Natur der Seele auf eine klare Weiſe, denn er findet in ſich ſelbſt davon eine klare und repräſentative Idee. Gott kennet, ſagt der heilige Thomas *), ſeine Subſtanz, oder ſein Weſen vollkommen und genau, und entdeckt dem zufolge alle die beſondern Arten, nach welchen ſie den Kreaturen kann mitgetheilet werden. Folglich iſt dieſe Subſtanz die wahre Repräſentation der Seele, weil ſie gleichſam das Urbild, oder das ewige Modell derſelben iſt. In ſeinem Weſen ſieht er die Ideen **), oder die Weſen aller möglichen Dinge;

*) Deus eſſentiam ſuam perfecte cognoſcit. Vnde cognoſcit eam ſecundum omnem modum, quo cognoſcibilis eſt. Poteſt autem cognoſci nonſolum ſecundum quod in ſe eſt, ſed ſecundum quod eſt participabilis, ſecundum aliquem modum ſimilitudinis a creaturis. Vnaquaeque autem creatura habet propriam ſpeciem, ſecundum quam aliquo modo participat diuinae eſſentiae ſimilitudinem. Sic igitur, in quantum Deus cognoſcit ſuam eſſentiam, vt ſic imitabilem a tali creatura, cognoſcit eam vt propriam rationem & ideam huius creaturae; & ſimiliter de aliis: 1. p. qu. 15. art. 2. Videat Quaeſt. 14. Tomi VI.

Anm. d. Verf.

**) Man hat der carteſianiſchen Philoſophie, mit Recht, oder Unrecht, will ich nicht entſcheiden, vorgeworfen, daß in ihr der

ge; und in ſeinem Willen ihr Daſeyn, mit allen Umſtänden deſſelben. Aber die Seele iſt ſich ſelbſt nur Finſternis: ihr Licht kommt von einem andern her. Alle Weſen, welche ſie kennet, und die ſie kennen kann, ſind nicht Aehnlichkeiten, und Bilder ihrer Subſtanz; – ſie ſind kein Theil derſelben, und ſie enthält auch ihre Vollkommenheiten nicht auf eine ganz vorzügliche Weiſe. Die Modalitäten der Seele können alſo nicht ſo, wie bey Gott, Repräſentationen des Weſens, oder der Idee der möglichen Dinge ſeyn: – folglich müſſen wir auch die Ideen, welche uns erleuchten, die uns afficiren, und dieſe Weſen repräſentiren, von den Modalitäten der Seele, das iſt, von den Vorſtellungen unterſcheiden, welche wir davon haben. Da überdem die Exiſtenz der Kreaturen nicht von unſerm, ſondern von dem Willen des Schöpfers abhängt; ſo iſt es nun auch klar und entſchieden, daß wir uns lediglich durch eine Art von Offenbarung, ſie ſey nun natürlich, oder übernatürlich, von ihrer Exiſtenz überzeugen können.

Noch mehr. Wenn auch alle Dinge Aehnlichkeiten (Bilder) von unſrer Seele wären, wie könnte ſie ſolche in ihren Modalitäten, welche ſie als Repräſentationen derſelben ausgiebt, – erblicken? Sie, welche nicht einmal ihre eigene Subſtanz vollkommen, und ſecundum omnem modum quo cognoſcibilis eſt, kennet; – ſie, welche nicht weiß, wie ſie von der Vorſtellung, welche ſie von den Objekten hat, modificiret wird, – wie wäre das ihr möglich, ſage ich? ihr, die ſich ſo oft mit ihrem eigenem Körper vermi=

der Saame der Spinoſiſterey verborgen liege ꝛc. Man muß das ganze Syſtem des Paters erſt kennen, und durchleſen, wenn man von ihm insbeſondere urtheilen will, ob er den Weg ſchon betreten habe, den hernach Spinoza gieng.
Anm. des Ueberſ.

miſchet, welche oft nicht einmal ihre eigene Modalitäten unterſcheiden kann, – ihr endlich, welche, wenn ſie in Bewegung geſetzt wird, oder, wenn ſie die Ideen, durch ihre Kraft, und Wirkſamkeit afficiren, in ſich ſelbſt freilich ihre Modalitäten, oder ihre Vorſtellungen empfindet; denn wie ſollte ſie ſolche auf eine andere Art empfinden? die aber niemals das, was ſie iſt, ihre Natur, ihre Eigenſchaften, alle die Modalitäten, deren ſie fähig iſt, eher klar entdecken wird, bis jene lichtvolle, und mächtige Subſtanz der Gottheit ihr die Idee, welche ſie vorſtellet, – jene geiſtige Idee, – jenes ewige Modell, nach dem ſie gebildet worden iſt, wird vorgehalten haben.

Jedoch; ich will mir Mühe geben, dieſe Materie noch mehr aufzuklären, und in ein ſo helles Licht zu ſetzen, daß dadurch ein jeder aufmerkſamer Kopf gleichſam gezwungen wird, dem Satz, der an und vor ſich nicht klar ſchien, ſeinen Beifall zu geben; nemlich daß nichts endliches das Unendliche vorſtellen könne.

Es iſt ausgemacht, daß das Nichts und das Falſche weder könne geſehen, noch von unſerm Verſtande begriffen werden. Das Nichts ſehen, heißt gar nicht ſehen; – ein Nichts denken, heißt gar nicht denken. Es iſt unmöglich, etwas falſches und unrichtiges, ein Verhältnis; z. B. der Gleichheit zwiſchen zwey mal zwey, und fünf zu appercipiren. Dieſes, und ein anderes Verhältnis, welches nicht exiſtiret, kann wohl geglaubt, aber nicht appercipirt werden, weil das Nichts nicht kann geſehen werden. Das iſt eigentlich das erſte Principium aller unſrer Erkenntnis, es iſt auch das, womit ich die Unterhaltungen über die Metaphyſick angefangen habe, von welchen man hie-

bey die beiden erſteren füglich, und mit Nutzen nachleſen kann. Denn davon hängt der andere, gewöhnlicherweiſe von allen Carteſianern angenommene Grundſatz ab: daß eine Sache dasjenige habe, was man klar erkennt, daß es in der Idee enthalten ſey, welche ſie vorſtellet; er wäre aber nicht richtig, wenn man nicht als wahr voraus ſetzete, daß die Ideen unveränderlich, nothwendig, und göttlich ſeyen. Denn, wenn unſere Ideen nichts anders, als unſere Vorſtellungen, wenn unſre Modi repräſentativ wären, wie könnten wir es wiſſen, ob die Dinge nun wirklich unſern Ideen angemeſſen wären, weil Gott nicht nach unſern, ſondern nach ſeinen Begriffen denket, und handelt, weil er alſo die Welt nicht nach unſern Vorſtellungen, ſondern nach ſeinen Ideen, nach dem ewigen Modell, das er in ſeinem eigenen Weſen davon entdecket, geſchaffen hat. Daraus nun, daß das Nichts nicht könne geſehen werden, folgt, daß alles, was man klar, unmittelbar, und geradezu ſiehet, auch nothwendigerweiſe exiſtire. Ich ſage mit Fleiß; das, was man unmittelbar ſiehet, oder das, was man ſich vorſtellt. Denn, ſtrenge und genau zu reden, die Objekte, welche man unmittelbar ſiehet, ſind von denjenigen ſehr verſchieden, welche man von auſſen ſieht, oder vielmehr die man zu ſehen glaubt, oder wirklich ſiehet. In gewiſſem Sinn iſt es wahr: die letzteren ſieht man gar nicht, weil man von auswärts Objekte ſehn, oder zu ſehen ſich einbilden kann, welche gar nicht exiſtiren, ob gleich das Nichts nicht kann geſehen werden. Aber hierinn liegt ein Widerſpruch, daß man das unmittelbar ſehen könne, was nicht iſt; weil man zu gleicher Zeit etwas ſehen, und auch nicht ſehen würde. Denn das Nichts ſehen, heißt Nicht ſehen.

Denn obgleich das, was nicht iſt, nicht kann geſehen werden, ſo folgt daraus noch lange nicht, daß d[illegible],

was wirklich iſt, durch ſich ſelbſt ſichtbar ſey. Wenn es durch ſich ſelbſt ſichtbar werden ſoll; ſo muß es unmittelbar in die Seele wirken, ſo muß es durch ſich ſelbſt die Geiſter erleuchten, afficiren, und modificiren können. Sonſt würde unſere Seele, welche, in ſofern ſie der Vorſtellungen fähig iſt, ſich blos leidendlich verhält, es nimmermehr ſehen. Geſetzt, man ſtellte ſich es auch als möglich vor, die Seele wäre in dem Objekt, und penetrirte es, wie man gewöhnlicherweiſe vorausſetzet, daß ſie im Gehirne ſey, und daß ſie daſſelbe penetrire, — ſo würde ſie es doch nicht ſehen können: weil ſie die Theile, aus welchen ihr Gehirn beſtehet, nicht einmal denjenigen, wo man ihr ihren Hauptſitz anweiſet, entdecken, und unterſcheiden kann. Folglich kann nichts durch ſich ſelbſt geſehen, und erkannt werden, als, das, ſo auf die Geiſter wirken kann.

Indeſſen wollen wir einmal dieſe zwey falſche Sätze als wahr annehmen:

Erſtlich: Eine jede Realität kann durch eine Handlung der Seele, (wie ſie es ſich ſo vorſtellen) geſehen werden.

Zweitens: Die Seele hat von ihrem Seyn, und von ihren Modis nicht nur eine innere Empfindung, ſondern ſie kennet dieſelben auch auf das allervollkommenſte.

Wofern man mir das, was ich bereits demonſtrirt habe, zugiebt, nemlich, daß das Nichts nicht könne geſehen werden, ſo kann man ganz leicht daraus ſchlieſſen, daß die Modalitäten der Seele das Unendliche nicht vorſtellen können. Denn man kann nicht drey Realitäten ſehen, wo nur zwey ſind, weil man ſonſt ein Nichts, eine

Rea-

Realität ſehen würde, welche gar nicht exiſtirte. Man kann nicht hundert Realitäten ſehen, wo nur vierzig ſind, denn man würde ſechzig erblicken, welche nicht exiſtirten. Man kann alſo weder in der Seele, noch in ihren unendlichen Modalitäten das Unendliche ſehen; denn man würde ein Unendliches ſehen, das nicht da wäre. Nun iſt das Nichts weder ſichtbar, noch ein Gegenſtand unſeres Verſtandes. Folglich kann die Seele weder in ihrer Subſtanz, noch in ihren Modis eine unendliche Realität ſehen, auch die Ausdehnung, zum Beiſpiel, nicht, welche der Verſtand begreifet, und die man mit ſo vieler Zuverläßigkeit als unendlich erblickt, daß man davon völlige Gewißheit hat, die Seele werde ſie niemals völlig erſchöpfen. Allein das Unendliche vorſtellen können, heißt nicht blos es, appercipiren, oder – davon einen nur unbedeutenden, wenig intereſſanten Begrif haben können, ſo wie wir ihn wirklich haben: es heißt vielmehr, es ſo ſehr ſich ſelbſt zum Anſchauen, und Vorſtellen darzulegen; – und folglich es gleichſam bey ſich zu behalten, weil nemlich das Nichts nicht appercipiret werden kann: – und zwar in dem Grade bey ſich zu behalten, daß es durch ſich ſelbſt verſtändlich, oder wirkſam, daß es im Stande ſey, die geiſtige Subſtanz der Seele zu afficiren.

Es iſt alſo klar, daß weder die Seele, noch ihre Modi, noch irgend etwas endliches das Unendliche vorſtellen könne: – daß man das Unendliche nur in ihm ſelbſt, und durch die Wirkſamkeit der Subſtanz deſſelben ſehen könne: – daß das Unendliche ein Urbild, oder eine von Sich Selbſt unterſchiedene Idee, die es vorſtellet, weder habe, noch haben könne; – und dem zufolge, daß, wenn man an das Unendliche denket, es auch ſeyn müſſe. Nun denkt man ſich aber gewiß das Unendliche. Man hat da-

von, ich will es eben keine Comprehenſion, oder eine Vorſtellung nennen, die es ganz in ſich ſchlieſſe, und vollkommen ausdrücke: – aber man hat doch von ihm eine etwanige, obgleich, in Vergleichung mit einer vollkommnen Ueberſchauung (comprehenſion) unendlich kleine Vorſtellung.

Auch darauf wird man genaue Obacht wenden müſſen, daß nicht mehr Gedanken, oder kein größrer Grad des Vermögens zu denken, zu einer unendlich kleinen Vorſtellung des Unendlichen erfordert werde, als dazu gehöret, wenn man ſich von einem endlichen Dinge eine vollkommne Vorſtellung machen will: weil eine jede endliche Gröſſe, wenn ſie mit dem Unendlichen verglichen, oder durch das Unendliche getheilt wird, ſich zu dieſer endlichen Gröſſe verhält, wie dieſe Gröſſe zu dem Unendlichen. Das erhellet aus eben dem Grunde, welcher beweiſet, daß ſich 1000 zu 1, wie 1 zu 1000; – daß ſich zwey, drey, vier Millionen zu zwey, drey, und vier verhalten, wie zwey, drey, und vier zu zwey, drey, und vier Millionen. Denn ob man gleich die Zeros unendlich vervielfältiget, ſo bleibt doch die Proportion beſtändig dieſelbe; weil eine jede endliche Gröſſe, oder Realität einer unendlich kleinen Realität des Unendlichen, oder doch in Beziehung auf das Unendliche ihr gleich iſt. Ich ſage mit Fleiß, in Beziehung aufs Unendliche. Denn das Groſſe, und Kleine iſt nur verhältnisweiſe Groß oder Klein. Folglich iſt es gewiß, daß ein Modus, oder eine endliche Vorſtellung an und vor ſich ſelbſt eine Vorſtellung des Unendlichen ſeyn kann, wenn nur dieſe Vorſtellung des Unendlichen in Beziehung auf jene unendliche Perception, oder auf eine vollkommne Comprehenſion des Unendlichen auch unendlich klein iſt.

Um

Um noch begreiflicher zu machen, wie ein endlicher Geiſt das Unendliche appercipiren könne, wollen wir uns zum Beiſpiel das Vorſtellungsvermögen der Seele von vier Grade groß gedenken. Nun ſoll ſie die Idee von ihrer Hand, oder von einem Fuß Ausdehnung vermöge des Schmerzes ſo lebhaft und ſtark rühren, daß ſie ihr ganzes Denkvermögen erfülle. Dann iſt es ganz klar, daß, wenn die Idee von zwey Fuß Ausdehnung ſie mit der halben Kraft weniger rühret, ihr Denkvermögen hinlänglich ſeyn werde, um dieſe Ausdehnung gewahr zu werden. Eben ſo: wenn das unmittelbare Objekt, das ſie rühret, um eine Million gröſſer iſt, – ſie aber nur mit einer Kraft rührt, welche einen Millionen Theil von der erſteren groß iſt: ſo wird ihr Vermögen zu denken hinreichend ſeyn, um es ſich vorzuſtellen; und das Produkt, daß ich ſo rede, welches aus der Unendlichkeit des Objektes durch die unendlich kleine Vorſtellung multipliciret herauskommt), wird beſtändig ihrem Vermögen zu denken gleich ſeyn. Denn das Produkt des Unendlichen durch ein unendlich kleines multipliciret, iſt eine endliche, und beſtändige Gröſſe, ſo wie die Fähigkeit unſrer Seele zu denken. Das iſt evident. Darauf gründet ſich auch alle Proprietät der Hyperbeln *) unter den Aſymptoten **), wo das Produkt der bis zum unendlichen wachſenden Abſciſſen durch die ſich bis

*) Hyperbel iſt eine von den drey merkwürdigen krummen Linien, die man durch den Durchſchnitt eines Kegels erhält

Anm. des Ueberſ.

**) Aſymptoten ſind in der Meßkunſt Linien, die ſich immer näher kommen, und doch einander nie durchſchneiden, ſo lang ſie auch ſind.

Anm. des Ueberſ.

ins unendliche verringernde Ordinaten *) multipliciret derſelben Gröſſe beſtändig gleich bleibt. Nun iſt das Produkt des Unendlichen, mit einem Zero multipliciret ganz gewiß ein Zero; – unſer Denkungsvermögen aber iſt kein Zero, und keine Null. Folglich kann unſer Verſtand, ob er gleich endlich iſt, das Unendliche appercipiren, wiewohl durch eine Vorſtellung, welche, wenn ſie auch unendlich klein ſeyn ſollte, doch ganz gewiß ſehr reell iſt.

Ueber=

*) Abſciſſenordinaten. Folgende zwey Figuren werden Anfängern in der höheren Geometrie dieſe Namen deutlicher machen.

Fig. 1.

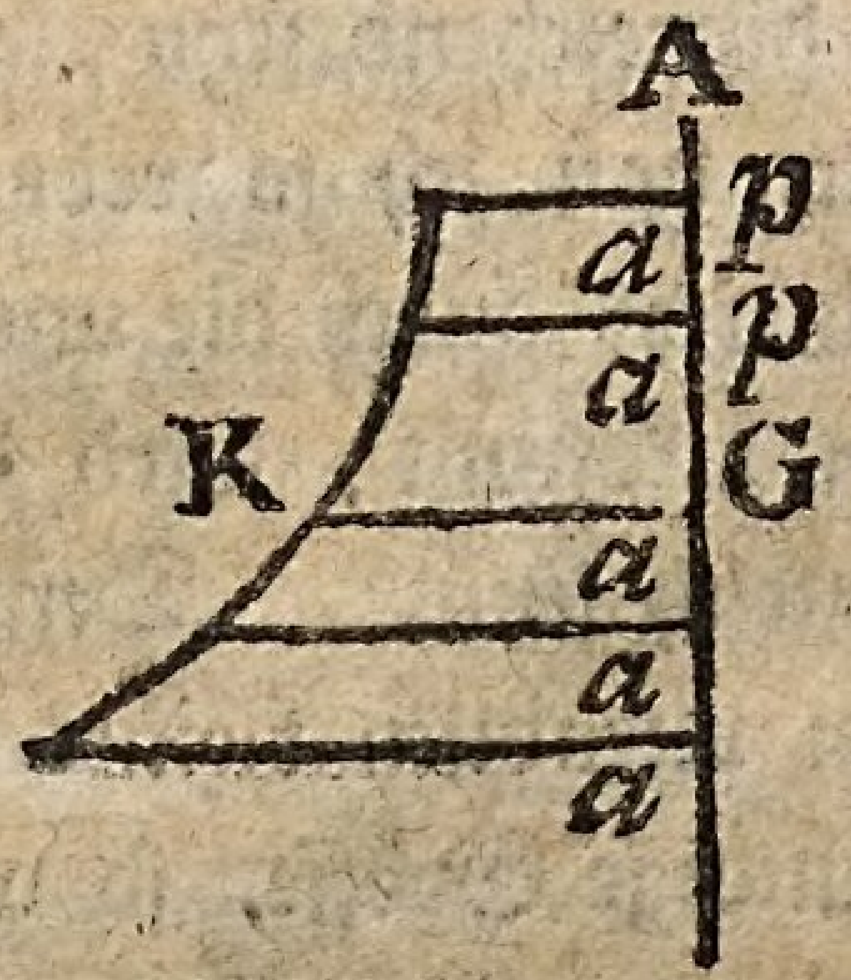
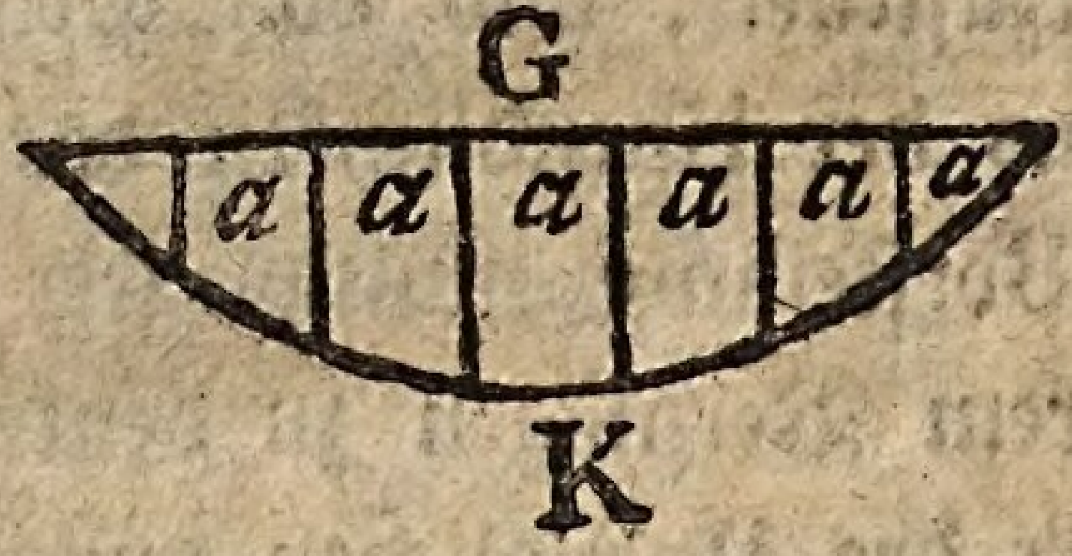


Fig. 2.



Wenn man ſich Fig. 1. auſſerhalb, oder Fig. 2. innerhalb der Krümmung einer krummen Linie K eine gerade Linie G, und zwiſchen beiden ſolche Parallellinien als *a*, *a*, *a*, denkt; ſo heißt G die Baſis, und jede Linie *a* eine Applicate der krummen Linie.

Nimmt man in der Baſis G Fig. 1. eine Richtung, und einen erſten Punkt an, z. B. den Punkt A, ſo heißt die Baſis die Abſciſſenlinie. Ein jeder Theil derſelben aber von dem Anfangspunkte A an, bis an den Punkt, wo eine Applicate hinein fällt, heißt die Abſciſſe zu dieſer Applicate, und zu dem Punkte in der krummen Linie, in welchem die Applicate fällt.

Ordinaten ſind gerade Linien, welche innerhalb einer krummen mit einander parallel gezogen, und von der Achſe, oder dem Diameter in zwey gleiche Theile getheilet werden.
Anm. des Ueberſ.

Ueberdem wird man auch das bemerken müſſen. Wir dürfen die Gröſſe der Objekte, oder die Realität der Ideen niemals nach der Stärke und Lebhaftigkeit, oder (um mit der Schule zu reden,) nach dem Grade der Intention der Modalitäten, oder der Vorſtellungen beurtheilen, mit welchen die Ideen unſere Seele afficiren. Der Stachel eines Dornes, der mich ſticht, eine Kohle, die mich brennet, hat lange nicht ſo viele Realität, als ein Feld, welches ich vor mir ſehe. Unterdeſſen wird das Vermögen zu denken von dem Schmerz, den mir das Stechen, oder das Brennen verurſachet, weit mehr erfüllet, als durch den Anblick.

Ferner; wenn ich auf einem ebenen Felde meine Augen öfne, ſo iſt die ſinnliche Vorſtellung einer eingeſchränkten Ausdehnung mir weit lebhafter, und beſchäftiget die Fähigkeit meiner Seele weit mehr, als die es thut, welche ich dann habe, wenn ich mit geſchloßnen Augen an die Ausdehnung denke. Unterdeſſen hat die Idee der Ausdehnung, welche mich durch die Empfindung verſchiedener Farben modificiret, lange nicht ſo viel Realität, als die, die mich bey verſchloſſenen Augen durch eine blos reine Erkenntnis afficiret. Denn durch dieſe erblicke ich die Ausdehnung noch jenſeit derjenigen weit ausgebreitet, welche ich bey ofnem Auge gewahr werde. Niemals müſſen wir alſo, (ich rede itzt nicht von der Wirkſamkeit:) die Realität der Ideen nach der Stärke, oder Schwäche beurtheilen, mit welcher ſie auf uns wirken: – vielmehr wird bey dem Urtheil über die Gröſſe ihrer Realität, die Realität, welche wir in ihnen ſelbſt entdecken, als ein Maaßſtab angenommen werden müſſen; ſo unbeträchtlich auch der Modus mit dem ſie uns afficiren, – ſo ſchwach auch die Vorſtellung ſey, welche wir von ihnen haben. Dies Urtheil über ihre Realität iſt nothwendig, weil wir dieſe Realität appercipiren, das Nichts

aber nicht kann appercipiret werden. Dies ſage ich blos, um zu beweiſen, die Meinung enthalte nicht den geringſten Widerſpruch, daß das Unendliche von einem endlichen Vorſtellungsvermögen könne appercipiret werden; – hiernächſt auch, um diejenigen eines andern und beſſeren zu überzeugen, welche von dergleichen eingebildetem Widerſpruch irre geführet, zu behaupten ſich getrauen, daß wir von dem Unendlichen keinen Begrif hätten; ohngeachtet unſre innere Empfindung uns hinlänglich belehret, daß wir wirklich an das Unendliche denken, oder, um die allgemeine, und gewohnte Sprache zu führen, daß wir von Gott, oder dem unendlich vollkommnen Dinge einen natürlichen Begrif haben.

Daß die Modalitäten unſrer Seele weder von dem Unendlichen, noch von irgend einem andern Ding Repräſentationen, oder, daß die Jdeen von den Perceptionen, die wir von ihnen haben, ganz verſchieden ſind, hätte ich aus noch mehrern Gründen herleiten können, als aus dem allgemeinen Grunde, daß das Nichts nicht könne geſehen werden. Es iſt entſchieden: daß die Modalitäten der Seele veränderlich, die Jdeen aber unveränderlich; – daß jene nur beſondere, dieſe allen geiſtigen Weſen allgemein ſind, – denn ſonſt könnten ſie ſich nicht untereinander geſellſchaftlich verbinden; daß die Modalitäten der Seele nur zufällig, ihre Jdeen aber ewig, und nothwendig: – daß die erſteren ſehr dunkel, und in groſſe Finſternis eingehüllt, die letzteren aber ſehr klar, und lichtvoll; – (ich will ſo viel ſagen, jene empfindet man auf eine undeutliche, obſchon lebhafte Weiſe, dieſe erkennet man deutlich, ſie ſind auch der Grund aller Wiſſenſchaften;) – endlich, daß die Jdeen der Seele wirkſam ſind, weil ſie auf die Geiſter wirken, weil ſie ſie erleuchten, ſie glücklich, oder unglücklich machen,

– weil-

– welches aus dem Schmerz erhellet, welchen die Idee von der Hand denen verurſachet, welchen der Arm abgenommen worden iſt. Ich habe mich aber in dieſem ganzen Werke und noch in vielen andern ſchon ſo weitläuftig über die Natur der Ideen erkläret, daß ich meine Leſer dahin mit allem Recht verweiſen zu können glaube.

Aus allem, was ich bisher geſagt habe, folgt nun dieſe Concluſion: daß der Satz: es iſt ein Gott, eben die Evidenz habe, als ich davon beſitze, daß ich bin. Ich ſchlieſſe aber daß ich bin, weil ich mich empfinde, das Nichts aber nicht kann empfunden werden. Alſo folgere ich, daß Gott ſey, daß ein unendlich vollkommnes Ding wirklich exiſtire, weil ich es appercipire, das Nichts aber ſo wenig, als das Unendliche in dem Endlichen kann vorgeſtellet werden.

Doch; es iſt ganz ohne Nutzen, dem groſſen Haufen dergleichen Demonſtrationen in die Hände zu geben. Man könnte ſie Perſonaldemonſtrationen (individuelle) nennen, weil ſie nicht alle und jede Menſchen überhaupt überzeugen; weil der groſſe Haufen, oft auch die einſichtsvolleſten, welche ſehr viel Lektüre haben, auf dergleichen metaphyſiſche Beweiſe gegen die ſie viele Verachtung bezeugen, keine Aufmerkſamkeit wenden können, oder keine wenden wollen. Wenn man ſie alſo ja überzeugen will, ſo muß man mehr in die Sinne fallende vorbringen: an denen es auch nicht fehlet, – da ſicherlich keine Wahrheit mehrere Beweiſe zugleich vor ſich hat, als dieſe, daß ein Gott ſey *). Ich führe ſie lediglich deshalb an, um damit

*) Es ſcheint mir hier der Ort zu ſeyn, mich über die Demonſtration von dem Daſeyn Gottes in ſo weit auszulaſſen, als es zur Erklärung des Ganzen beiträgt.

Die

mit zu beweiſen, daß man abſtrakte Wahrheiten, weil ſie beinahe gar nicht auf unſre Sinne wirken, für Träumereien,

und

Die Sache kommt hier vorzüglich darauf an, was für ein Beweis am durchdringendſten ſey, und unſern Verſtand am leichteſten überzeuge. Ueberhaupt genommen: — das könnte ich allenfalls auf das allerſtrengeſte erhärten, wenn man mich dazu aufforderte, — die meiſten Beweiſe für das Daſeyn Gottes, wenn ſie in Syllogismen gebracht werden, haben entweder in der Materie, oder in der Form einen Fehler. Der bündigſte möchte wohl noch der Beweis a poſteriori bleiben.

Der vom Carteſius geführte, und vom Pater Malebranche angenommene, und mit einigen Zuſätzen, und Veränderungen hier vorgetragene Beweis iſt alt genug, und bereits von dem Erzbiſchof zu Canterbury Anſelmus vorgetragen. Des Cartes zog ihn aus der Nacht der Vergeſſenheit hervor, und brachte ihn in eine vollſtändige Form; — lieferte überdem noch eine neue, bisher unbekannte Demonſtration hievon. Ich habe im vorhergehenden bereits ſeine eigene Worte angeführet, und hier ſey es mir erlaubt, mit Leibnitzens Urtheil auch meine Meinung zu ſagen: Ob ich gleich, ſo erklärt er ſich in ſeinen Anmerkungen über Lockens Verſuch im vierten Buch der Oeuvres philoſophiques, im zehnden Hauptſtück, ſonſt ſehr für die angebornen Begriffe von Gott bin, ſo halte ich die doppelte von Carteſius und ſeinen Schülern geführte Demonſtration für ſehr unvollkommen, und mangelhaft. Ich habe an einem andern Orte gezeigt, daß die, welche Carteſius vom Anſelmus, Erzbiſchof zu Canterbury entlehnt hat, ſchön, und witzig genug, daß aber eine groſſe Lücke in derſelben ſey, die noch muß ausgefüllet werden. Dieſer groſſe Mann, vielleicht einer der größten Leute zu ſeiner Zeit glaubt nicht ohne Grund einen Weg gefunden zu haben, das Daſeyn Gottes a priori, aus dem bloſſen Begrif Gottes, ohne daß er auf die Wirkungen deſſelben zu ſehen nöthig hätte, zu demonſtriren. Die ganze Kraft des Beweiſes beruhet ohngefehr darauf: Gott iſt das größte, oder (wie Carteſius ſagt) das vollkommenſte Ding, es iſt ein Weſen von einer ſolchen Gröſſe, die keine höhere Stufen leidet, als ſie wirklich hat. Das iſt der Begrif von Gott. Hieraus folgt nun ſein Daſeyn. Es iſt eine gröſſere Vollkommenheit, zu

exiſti-

und Chimären halte; daß man hingegen den Wahrheiten, welche ſinnlich, – gleichſam mit Händen zu greifen, – empfind-

exiſtiren, als nicht zu exiſtiren, oder die Exiſtenz giebt der Gröſſe, und der Vollkommenheit noch einen höheren Grad, und, wie Carteſius ſagt, die Exiſtenz iſt an und vor ſich ſchon eine Vollkommenheit. Folglich iſt dieſe Vollkommenheit auch in Gott, — folglich exiſtiret er. Die Scholaſtiker verachteten bereits dieſes Argument, und hielten es für einen Paralogismus. Sie hatten Unrecht, und Des Cartes that ſehr wohl daran, daß er es aus der Vergeſſenheit zog. Es iſt kein Paralogismus, aber wohl eine ſchwache Demonſtration, welche etwas vorausſetzt, das noch erſt bewieſen werden ſoll, um ſie zur mathematiſchen Evidenz zu erheben, daß nemlich dieſe Idee des gröſten, des vollkommenſten Weſens ganz und gar möglich ſey, und keinen Widerſpruch in ſich enthalte. Das wäre aber ſchon viel, wenn man dadurch auch nur das erwieſe, daß, vorausgeſetzt, daß Gott möglich ſey, er auch exiſtire. Mit Recht kann man die Möglichkeit eines jeden Weſens überhaupt beſonders eines ſolchen, als Gott iſt, vorausſetzen, ſo lange bis jemand das Gegentheil beweiſet. Alſo kann man doch aus dieſem metaphyſiſchen Argument eine moraliſch-demonſtrativiſche Concluſion ziehen, welche beweiſet, daß man nach der itzigen Verfaſſung, und Lage unſrer Kenntniſſe urtheilen müſſe, daß Gott wirklich exiſtire. —

Der zweite Beweis des Carteſius iſt noch weniger überzeugend, als der erſtere. Denn zuvörderſt hat er mit jenem das gemein, daß er vorausſetzet, in uns ſey eine ſolche Idee. Denn, was er anführt, daß, wenn wir von Gott reden, wir auch wiſſen, was wir ſagen, daß wir folglich eine Idee von ihm haben, iſt ein betrügeriſches Kennzeichen, weil, wenn wir in der Mechanick von dem motu in perpetuum reden, wir auch wiſſen, was wir reden, da doch dieſe Bewegung unmöglich iſt, und wir folglich nur dem Scheine nach eine Idee davon haben können. Hiernächſt beweiſet dies Argument auch nicht hinlänglich, daß die Idee von Gott, wenn wir eine haben, von dem Original kommen müſſe.

Eben

empfindbar, und dem zufolge die Seele zu ihrer Betrachtung mit einer Art von Gewalt hinzuführen im Stande ſind, – auch mehr Realität zuſchreibe; weil ſie ſeit dem Sündenfall *) mehr Eindruck auf unſern Verſtand machen, als die Wahrheiten, welche ein bloſſer Gegenſtand unſeres Verſtandes ſind.

Aus eben dieſem Grunde, kann man auch niemals ſich Hofnung machen, Menſchen von gewöhnlicher Denkungsart von der Richtigkeit der Demonſtration, – daß die Thiere nicht empfinden, zu überzeugen. Die Thiere ſind unſchuldig, wie es ein jeder leicht zugeben wird, und auch ich es vorausſeze. Wären ſie aber der Empfindung fähig, ſo würde in dem Regiment eines unendlich gerechten, und allmächtigen Gottes dieſe Unordnung ſeyn: daß nemlich eine unſchuldige Creatur einen Schmerz ausſtehn müßte, welcher doch nur die Strafe für eine Sünde ſeyn kann. Gewöhnlicherweiſe ſind die Menſchen unfähig, die Evidenz dieſes Grundſatzes einzuſehn, unter einem gerechten Gott kann nur allein derjenige elend ſeyn, der es verdient hat,

Eben ſo iſt der Lockiſche Beweis vom Daſeyn Gottes, wirklich in der Form unrichtig, den er uns in ſeinem Werke von dem menſchlichen Verſtande giebt, S. 4. Buch, 10des Hauptſtück.

Der beſte unter allen würde alſo noch immer der Beweis bleiben, welchen man von der Zufälligkeit der Welt, und aus der Natur der Dinge hernimmt.
Anm. des Ueberſ.

*) Ich bitte auf meine Bemerkungen im erſteren und im vierten Buche hierüber einen Blick zu thun, und man wird wenigſtens meine Meinung über den Einfluß der Erbſünde beurtheilen können.
Anm. des Ueberſ.

hat, und ſonſt keiner, deſſen ſich Auguſtin *) gegen den Kayſer Julian bedienet, um daraus die Erbſünde, und das Verderben unſrer Natur zu beweiſen. Sie finden in dieſem Axiom ſo wenig, als in einigen andern, welche beweiſen, daß die Thiere nicht empfinden, weder Gründlichkeit, noch eine Beweiskraft; denn ſie ſind ihnen zu abſtrakt, enthalten nichts in ſich, was auf die Sinne einen Eindruck machet, und gleichſam kann gegriffen werden.

Die Handlungen, und die ſinnlichen Bewegungen der Thiere zur Erhaltung ihres Lebens, dieſe nur wahrſcheinliche Gründe haben auf uns mehr Einfluß, und erwecken in unſerm Verſtand die Meinung, daß ſie wirklich Schmerz leiden, wenn man ſie ſchlägt, und, wenn ſie ſchreien, — als jene abſtrakte Beweisgründe des reinen Verſtandes, ſo gewiß, und evident ſie auch ihrer Natur nach ſind. Denn es bleibt doch ausgemacht, daß der bloſſe ſinnliche Anblick deſſen, was die Thiere zur Erhaltung ihres Lebens unternehmen, bey den meiſten die Stelle eines Beweiſes vertrit **).

Eben

*) Sub iuſto Deo, quisquam niſi mereatur, miſer eſſe non poteſt.

Auguſtinus.

**) Malebranche führt auch das Beiſpiel von den Thieren und ihrer Unempfindlichkeit als einen Beweis an, daß man Demonſtrationen, und abſtrakten, blos ſpekulativiſchen Wahrheiten den Grad des Nachdenkens nicht gebe, welchen man ſinnlichen, und in die Augen fallenden ertheilet, weil nemlich die Meinung zum Vergnügen die Abſtraktion des Verſtandes verhindere. Er irret ſich hier; aber, wie ſeine Irthümer beſtändig mit groſſer Kunſt in ſein Syſtem eingewebt ſind; ſo gebraucht und bietet er auch hier allen Scharfſinn auf, um dieſe Hypotheſe des Carteſius ſeines Lehrers ſo auszuſchmücken, als er nur immer kann.

Gomez

Eben das erhellet auch, noch daher. Die mei=

Gomez Pereira, ein ſpaniſcher Medicus behauptete in ſeiner Antoniana Margarita mit vielem Scharfſinn, daß die Thiere Maſchinen wären, — und da Carteſius bald nach ihm lebte, ſo hat man ihm Schuld gegeben, daß er ſeine eigene Meinung aus dieſem Pereira entlehnet habe. Siehe Bayle in den Nouvelles de la Republique de Lettres, und in ſeinem Diktionäre unter den Artikeln *Pereira*, und *Rorarius*. Der letztere ſchrieb ein merkwürdiges Buch, in dem er bewies, daß die Thiere nicht nur Vernunft hätten, ſondern auch ihre Vernunft beſſer gebrauchten, als die Menſchen.

Carteſius mußte durch ſeine Schlüſſe von der Seele des Menſchen auf dieſen Satz gebracht werden, den Abbt wie ich ſchon einmal angemerkt habe, mit allem Recht eine ungeheure Meinung nennet. Seine Theorie von den Thieren will ich mit ſeinen eigenen Worten hier ganz kurz anführen. Quia idem, druckt er ſich in ſeinem fürtreflichen Werke *de homine* Art. 50. aus, in beſtiis poteſt obſeruari: *nam etſi ratione careant, & forte omni cogitatione, omnes tamen motus ſpirituum & glandis qui excitant in nobis Paſſiones, in illis quoque ſunt, & inſeruiunt conſeruandis & confirmandis, non vt in nobis, Affectibus, ſed motibus neruorum, & muſculorum, qui eos comitari ſolent. Sic cum canis Videt perdicem, naturaliter fertur, vt in eam incurrat; & cum audit ſclopetum diſplodi, ille ſtrepitus naturaliter eum ad fugam incitat; attamen ordinario ita inſtituuntur canes venatici, vt viſa perdice ſubſiſtant, & ad diſploſionis ſtrepitum, quem poſtea audiunt, ad eam currant.*

Seine Schüler haben ihn nicht alle angenommen; die meiſten, Regis, Craamer machen ſich über dieſe Meinung auſſerordentlich luſtig. Nur der Pater bleibt ihm getreu.

Leibnitz räumt in ſeiner vorher beſtimmten Harmonie den Thieren das wieder ein, was Pereira, Descartes, und andere ihnen nehmen. Sehr leſenswürdig iſt indeſſen das Raiſonnement des ſeeligen Reimarus in ſeinem ſchätzbaren Werke über die Triebe der Thiere worinnen er behauptet, daß ſelbſt nach der leibnitziſchen Hypotheſe der thieriſche Körper doch für ſich, eine carteſianiſche Maſchine bliebe, die weder von der Seele belebt werde, noch

meiſten *) können ſich nicht vorſtellen, daß in einem Ey eine Seele ſich befinde, obgleich die Verwandlung eines Eyes in ein junges Huhn unendlich ſchwerer iſt, als die bloſſe Erhaltung deſſelben, wenn es bereits ausgebildet iſt. Denn, ſo wie mehr Verſtand erfordert wird, aus einem Stück Eiſen eine Uhr zu machen, als ſie im Gang zu erhalten, wenn ſie ganz fertig geworden iſt; ſo wird man weit eher in dem Ey eine Seele annehmen müſſen, um daraus das junge Huhn zu bilden, als, um dies nun ganz und gar fertig gewordene Huhn zu erhalten. Das glauben ſie nun nicht, daß in den Eyern ſich Seelen befinden, weil es an dem ſinnlichen Eindruck, der zur Verwandelung der Eyer in Hühner nothwendigen Bewegung fehlet: den Thieren aber geben ſie Seelen, wegen des ſinnlichen Eindruckes,

noch von derſelben einen wirkſamen Einfluß bekomme: folglich mit der Seele kein lebendig Thier ausmache, ſondern ſchlechterdings nur für ſich eben ſolche räumliche Bewegung mache, als ſich die Seele vorſtellet, und daher auch ohne Seele eben daſſelbe thun würde, was ſie jetzt thut. Man ſehe ſein Werk indeſſen ſelbſt nach, und man wird die Widerlegung dieſes carteſianiſchen Lehrſatzes gründlich und überzeugend finden. S. d. 9te Capitel, §. 109--110.

Anm. des Ueberſ.

*) Ich rede hier nach der Meinung derer, welche ſich vorſtellen, das Huhn entſtehe und bilde ſich aus dem Ey. Ob es gleich daſſelbe vielleicht nur zu ſeiner Nahrung braucht.

Anm. des Verf.

Ich wüſte nicht, woraus das Huhn ſonſt entſtehen ſollte, als aus dem Ey. Wenn auch Herr von Büffon bemerkt, daß in dem Augenblick, da die Henne ihr Ey leget, ſchon das Küchlein in der Narbe geweſen ſey; ſo muß doch nothwendigerweiſe dieſer erſte Keim des Hühnchens, eben aus dem Eydotter und dem Weiſſen, ſeine feſte, und flüßige Theile erhalten müſſen, um das zu werden, was es werden ſoll.

Anm. des Ueberſ.

druckes, welchen die äuſerliche Handlungen dieſer Thiere zur Erhaltung ihres Lebens auf ſie machen; obgleich der eben angeführte Grund uns weit ſtärker überzeugt, daß in den Eyern, als daß in den jungen Hühnern Seelen ſind.

Dieſer zweite Grund, den ich izt liefere, daß die Seelen, denen doch der Schöpfer viele Hoheit und Gröſſe vor den Körpern voraus gegeben hat, in eine ſehr üble, und ungeordnete Lage würden geſezt ſeyn, wenn ſie nur allein die Information *) der Körper, den Genuß und Gebrauch derſelben zur Abſicht hätten; – dieſer Grund ſollte billig alle diejenigen überzeugen, daß die Thiere keine Seele haben, welche auf der einen Seite glauben, daß ſie nicht geſündigt haben, auf der andern zugeſtehen, daß Gott als ein ſehr weiſer, und ſich ſelbſt unendlich liebender Gott die Weſen weit höher achten müſſe, welche an ſeinem Weſen einen gröſſeren Antheil haben. Ueberhaupt iſt es erwieſen, daß die Materie nur ſolche Modifikationen haben könne, welche ſich aus der klaren Idee ihres Weſens herleiten laſſen; – daß folglich die Behauptung, daß die Thiere empfinden, erkennen, und verlangen, obgleich ihre Seelen materiell ſind, unverſtändlich ſey, und einen offenbaren Widerſpruch in ſich enthalte **). Indeſſen werden doch die Men-

*) Das aus der Schule genommene Wort informer habe ich im deutſchen beibehalten müſſen, um ſeine eigentliche Bedeutung nicht zu verfehlen.

Anm. des Ueberſ.

**) Mit den Concluſionen iſt der witzige Pater bald fertig. Es iſt leicht geſagt, aber ſchwer zu beweiſen: es enthält einen Widerſpruch, daß die Thiere empfinden, denken, begehren und verlangen. Die hier angeführten Gründe ſind ſeichte, bodenlos, — mehr Spiele des Witzes, und Ausſchweifungen der Einbildungskraft.

Menſchen dieſe Gründe weit eher ſuchen zu verwirren, und ihnen ihre beweiſende Kraft lieber nehmen, als daß ſie et=

Der erſte iſt ungemein beluſtigend, aber nichts weniger, denn beweiſend. Die Thiere ſind unſchuldig. Sie empfinden Schmerzen. Der Schmerz iſt eine Strafe. Gott kann alſo die unſchuldigen Thiere nicht beſtrafen. Sie empfinden folglich keinen Schmerz. Folglich empfinden ſie gar nicht.

Es iſt augenſcheinlich, daß es nur Scherz ſeyn könne, wenn jemand aus der Unſchuld der Thiere beweiſen wollte, daß ſie nicht empfänden, u. ſ. f. Eben, wenn die Thiere unſchuldig ſind, müſſen ſie eine Seele, ein Erkenntnis- und Begehrungsvermögen haben, das Gute zu finden, und zu beurtheilen, und es zu begehren, und auszuüben. Denn; meines Erachtens iſt der Kieſelſtein, und der Erdſchwamm ſo wenig unſchuldig, als ſchuldig. Ueberhaupt hat man die Thiere eine geraume Zeit entweder verächtlich genug behandelt, und ſich um den organiſchen Bau ihres Körpers ſo wenig, als um ihre Seele bekümmert, oder an ihnen allen Witz, den man nur je zuſammenraffen konnte, ausgelaſſen. Der Vater Boujean, deſſen Schrift der Verfaſſer der hiſtoire critique de l'Ame des Bêtes, mit allem Recht un badinaje, un jeu d'eſprit, un paradoxe de pure ſaillie nennet, behauptet in ſeinem Amuſement ſur le langage des Betes, daß die gefallenen Engel in die Thiere verſtoſſen wären, daher wohne in jeglichem Thiere ein Teufel, und diene ihm ſtatt der Seele. — — — Der Mann iſt freilich gar nicht zu widerlegen, ſondern zu belachen. Freilich, wenn er Recht hätte, ſo hätten wir noch mehr Teufel, an denen es ohnedem auf dieſer unſrer Halbkugel nicht fehlet, und ſo könnte der neueſte Exorciſte unſrer Zeit, Herr Gaßner ſich auch um die Thiere verdient machen, und den Teufel aus ihnen treiben.

Wer übrigens mit der Natur des Schmerzes, mit der Natur der Strafen, und mit der Gerechtigkeit Gottes bekannt iſt, darf ich dem wohl noch weitläuftig erweiſen, daß dieſer Beweisgrund nichts tauge?

Der zweite, dem der Pater eine ſo groſſe vim probandi zutrauet, hält eben ſo wenig Stich, als der erſtere. Er ſchließt ſo: alle geſchafne Dinge participiren an dem göttlichen Weſen. Einige mehr, andere geringer. Jene, welche

was zugeſtehn ſollten, was freilich nur wahrſcheinlichen, aber doch ungemein ſinnlichen, und den Körper rührenden Grün-

mehr von demſelben ein Theil ſind, muß Gott auch mehr lieben, als dieſe. Folglich — haben die Thiere auch keine Seele. Welch ein ungeheurer Sprung von ſolchen Prämiſſen auf eine ſolche Concluſion! wie viel Zwiſchenſätze fehlen da noch, wenn man auch die Prämiſſen zugeben wollte.

Ich will hier noch nicht unterſuchen, in wie fern man ſagen könne, daß die Geſchöpfe an dem Weſen Gottes participiren; es wird ſich ſchon eine Gelegenheit finden, wo dies mit mehrerm Recht kann beurtheilet werden. Allein vorausgeſetzt, daß ſie nun daran wirklich participirten; zugegeben, daß Gott die Weſen mehr ſchätzen müſſe, welche mehr daran Theil nehmen, — folgt denn daraus, daß die Thiere, weil ſie ein geringerer Theil von dem Weſen Gottes ſind, keine Seele haben?

Das war aber der Beweis, von dem ſich der Pater ſo viel verſpricht; daß er ſo gar einen Widerſpruch zu finden glaubt, wenn man den Thieren Seelen zuſchreibt. Allen Thieren die Seele abzuſprechen, iſt zu hart, und ich wüßte nicht, wo der Widerſpruch läge. Im Gegentheil würde ich in ſeiner Meinung überall den offenbareſten Widerſpruch antreffen. Nicht daran zu gedenken, daß dieſe carteſianiſche Meinung den größten Theil der Natur todt, — leblos, und aller Glückſeeligkeit ganz unfähig mache, welches ſich aber mit den Begriffen eines höchſtweiſen Gottes, und Werkmeiſters nicht gut vereinigen läſſet; ſo widerlegt das Daſeyn und der wirkliche Gebrauch der ſinnlichen Werkzeuge bey den Thieren ſie bereits hinlänglich. Sehr gut druckt ſich Malebranche aus, daß Carteſius in ſeinem Werk *de homine* ſeine Meinung zu demonſtriren angefangen habe. Der Eindruck der Objekte ins Gehirn der Thiere, — die Bewegung der Nerven, und der Muskeln kann die Verrichtungen der Thiere, und ihre Handlungen ganz gewiß nicht hervorbringen. Hätten die Thiere eine einzige Bewegung, nach der ſie alles verrichteten, was wir ſie verrichten ſehen, ſo lieſſe ſichs noch weit eher gedenken, daß dieſe einzige Bewegung durch die Impreßion der Objekte aufs Gehirn, und durch die damit correſpondirende Bewegung der Muskeln, und Nerven erzeugt würde. — Gerade wie in der Uhr, wo das Aufziehn die in den Mechanismus derſelben gelegte einzige Bewegung verurſacht, nach welcher die in der Trommel

Gründen widerſpricht. Nur alsdann wird man ſie völlig überzeugen können; wenn man ihren ſinnlichen Beweiſen

mel befindliche Stahlfeder die Kette, und durch dieſelbe alle die kleinen Räder ſo lange ziehet, und dadurch ſo lange den Zeiger herumgehen läſſet, — bis die Kette wieder abgelaufen iſt, und es folglich eines neuen Aufwindens der Kette bedarf, wenn die Uhr in ihre vorige Bewegung treten, und ſo ihre Dienſte wieder auf eine gewiſſe Zeit thun ſoll. Allein hier iſt der Fall ganz anders. Die Thiere können ſich, wie denn die Erfarung es ganz augenſcheinlich lehret, auf mannigfaltige Weiſe bewegen, welches nicht nur Empfindung, ſondern auch Vorſtellung der mancherley Umſtände vorausſetzet. Sie ändern ihr ſchon verfertigtes Werk; — ſie beſſern daran, ſie zerſtören es, ſie haben ſo gar Kunſttriebe, welches alles von der Maſchine ſo wenig, als von dem bloſſen Eindruck der äuſſerlichen Gegenſtände auf das Gehirn, und der daraus entſtehenden Bewegung der Nerven, und Muskeln kann behauptet werden. Das beweiſen die Neſter der Vögel, das Gewebe der Spinne, und das Haus der Biene. Sie ſind nicht immer nach einem, und demſelben Modell ausgebauet. Zeit, Ort und Umſtände beſtimmen ſie, nach dieſer Verſchiedenheit der Umſtände nun auch ihr Gebäude abzuändern.

Ferner; wenn der Eindruck der äuſſerlichen Dinge aufs Gehirn der Thiere, und die daraus entſtehende Bewegung, und Erſchütterung der Nerven alle ihre Handlungen verurſachen könnte, ſo müßte die Bewegung zu einem gewiſſen Ort in gerader Linie erfolgen, welche denn zu dieſen Ort führet. Das läßt ſich bey den künſtlichſten Maſchinen erſehn. So müßte alſo, um bey dem Beiſpiel des Carteſius **vom Hund und dem Rebhuhn** zu bleiben, der Hund gerade auf den Ort hinlaufen, wo das Rebhuhn lieget, und wovon entweder der Geruch, oder der wirkliche Anblick deſſelben auf das Gehirn den Eindruck machte, dadurch er beſtimmt würde, es zu haſchen, und ſeinem Herrn zu bringen. Auch da findet ſich eine ganz entgegengeſetzte Erfarung. Oft ſteht oder legt ſich der Hund in der Entfernung, um es dem Jäger gleichſam von weitem anzuzeigen, daß da ein Rebhuhn liege; oft macht er gewaltige Umwege, u. ſ. f.

Doch ich habe genug geſagt. Dem wahren Naturforſcher kann es nicht einmal einfallen, alle Thiere für bloſſe Maſchinen zu halten.

gleichfalls ſinnliche entgegen ſetzt, und ihnen ganz augenſcheinlich zeiget, daß alle und jede Theile der Thiere nichts, als Maſchinen ſind, die ſich, ohne eine Seele zu bedürfen, durch den bloſſen Eindruck der äuſſerlichen Objekte, und durch den beſonders dazu eingerichteten Bau ihres Körpers bewegen können, wie denn Herr Des Cartes in ſeinem Werk de homine, dies zu demonſtriren angefangen hat. Die gewiſſeſten, und evidenteſten Gründe des reinen Verſtandes, (deren ſind aber gewiß nicht wenig) werden ſie nimmermehr dahin bringen können, den unverſtändlichen, und dunklen Beweiſen zu widerſprechen, welche die Sinne ihnen geben. Man würde ſich alſo nur dem Gelächter dieſer ſuperficiellen, der Aufmerkſamkeit und des Nachdenkens ſo wenig fähigen Köpfe ausſetzen, wenn man ihnen den Satz, daß die Thiere nicht empfinden, durch abſtrakte, und etwas weit hergeholte Gründe demonſtriren wollte.

Alles zuſammengenommen, was bishero geſagt worden iſt; ſo bleibt es dabey: die Neigung, welche wir zu den Ergötzungen, zu äuſſerlichen Vergnügungen, überhaupt zu alle dem haben, was unſere Sinne rühret, bringt uns in unzähliche Irthümer. Da die Fähigkeiten unſrer Seele nur immer ungemein eingeſchränkt bleiben; ſo ziehet uns dieſe Neigung von aller Aufmerkſamkeit auf die klaren, und deutlichen Ideen des reinen Verſtandes, welche ihrer Natur nach zur Entdeckung der Wahrheit geſchickt ſind, ab, und heftet uns an die falſchen, dunklen,

Aus dem ganzen Raiſonnement des Pater Malebranche erhellet indeſſen von neuem, wie weitläuftig ſeine Einbildungskraft geweſen, und wie ſehr ſie ihn zum öftern verführt habe.

Anm. des Ueberſ.

dunklen, und betrügeriſchen Ideen unſrer Sinne feſte an, welche durch die Hofnung des Guten, und des Vergnügens weit ſtärker unſern Willen neigen, als ſie durch ihr Licht, und durch ihre Evidenz den Verſtand erleuchten.

Zwölftes Hauptſtück.

Von den Wirkungen, welche der Gedanke an zukünftige Güter, und Uebel in der Seele hervorbringen kann.

Wenn kleine Vergnügungen, wenn unbedeutende Uebel, die man entweder wirklich empfindet, oder noch empfinden wird, die Einbildungskraft ſchon in Unordnung bringen, und ein Hindernis werden, über die Dinge nach Maasgabe ihrer wahren Begriffe zu urtheilen; ſo wird man ſich nicht einbilden müſſen, daß die Erwartung der Ewigkeit nicht auf uns wirken ſollte. Ich will alſo einmal etwas genauer unterſuchen, was ſie in unſrer Seele für Wirkungen äuſſern könne.

Gleich im Anfange muß ich die Bemerkung machen, daß die Hofnung einer glücklichen Ewigkeit, wo man Vergnügen erwartet, lange nicht den Einfluß auf die Seele habe, den die Furcht für einer Ewigkeit, worinn Quaalen und Angſt bevorſtehen, hat. Der Grund hievon iſt dieſer. Die Menſchen lieben das Vergnügen nicht in dem Grade, als ſie den Schmerz verabſcheuen, und haſſen. Noch mehr: jenes innre Bewußtſeyn ihrer Sünden überzeuget ſie, daß ſie die Hölle verdienen, und in ihnen ſelbſt werden ſie nichts gewahr, das ſo groſſe Vergeltungen verdienen ſollte, als die ſind, wenn man an der Glück-

ſeeligkeit Gottes ſelbſt Theil nimmt. Sie empfinden es vielmehr, ſie mögen wollen oder nicht, daß, anſtatt dieſe Belohnungen zu verdienen, ſie ſehr groſſe Beſtrafungen ſich zugezogen haben, denn ihr Gewiſſen verläſſet ſie nimmermehr. Nicht denſelben ſtarken Grad der Ueberzeugung haben ſie davon, daß Gott an Sündern ſeine Barmherzigkeit offenbaren wolle, nachdem er wider ſeinen eigenen Sohn ſeine Gerechtigkeit an den Tag geleget hat. Folglich fürchten die Gerechten ſelbſt eine Ewigkeit voller Quaalen weit lebhafter, als ſie auf eine freudenvolle Ewigkeit hoffen. Der Anblick der Strafe wirkt weit gewaltiger, als der Anblick der Belohnung. Folgende Wirkungen bringet er aber hervor, zwar nicht ganz allein, aber er bleibt doch die vornehmſte Urſache derſelben.

Dieſe Betrachtung erzeugt eine unzähliche Menge von Zweifeln in der Seele, und – was das merkwürdigſte iſt, – ſie giebt ihnen eine ſo groſſe Feſtigkeit, und Stärke, daß es beinahe unmöglich iſt, ſie auszurotten. Sie dehnt, – damit ich ſo rede, – den Glauben beinahe bis zu den Vorurtheilen aus, und iſt Schuld, daß man eingebildeten Mächten den Dienſt, und die Ehre leiſtet, welche man Gott allein ſchuldig iſt. Sie heftet den Verſtand an eitlen, und gefährlichen Aberglauben feſt und unbeweglich an. Sie machet, daß man menſchliche Traditionen, und körperliche zur Seeligkeit ganz unnütze Uebungen, daß man jüdiſche, und phariſäiſche Demüthigungen, welche eine knechtiſche Furcht vor Gott nur allein erfunden hat, mit verdoppeltem Eifer aufraffet. Endlich ſtürzen ſie die Menſchen zum öftern in eine ſo groſſe Verblendung, daß ſie ſich der Verzweiflung überlaſſen; daß, da ſie in der Finſternis ihres Verſtandes den Tod als ein Nichts anſehen, ihn thörichterweiſe beſchleunigen, um ſich dadurch von unausſtehlichen

Quaa-

Quaalen zu befreien, welche ſie bis in den Tod verfolgen, und unaufhörlich erſchrecken.

Man findet oft bey Zweiflern, und abergläubiſchen Menſchen mehr Neigung gegen andere Dinge, als Selbſtliebe; bey denen, ſo in Verzweiflung gerathen, mehr Eigenliebe: denn dieſe, um ſie auszudrücken, macht ſie gegen ſich ſo eingenommen, daß ſie für ein elendes Leben den Tod wählen. Frauenzimmer, – junge Leute, – und ſchwache Köpfe ſind den Zweifeln, und dem Aberglauben am meiſten unterworfen, Männer aber überlaſſen ſich der Verzweiflung am geſchwindeſten.

Die Gründe von dem allen zu überſehen, macht keine Mühe. Es iſt leicht zu begreifen, daß die Idee der Ewigkeit, da ſie unter allen, welche den Verſtand in Verwunderung ſetzen, und die Imagination in Regung bringen, die wichtigſte, die auffallendeſte und gewiß die fürtreflichſte iſt, – nun auch von einem groſſen Gefolg von hinzukommenden Ideen (idées acceſſoires) begleitet werden müſſe, welche insgeſammt wegen ihrer wichtigen Beziehung auf jene groſſe Idee von der Ewigkeit überhaupt, auf unſere Seele einen beträchtlichen Einfluß haben.

Alles, was mit dem Unendlichen in Verhältnis ſtehet, iſt nicht klein; – wenn es auch an und vor ſich klein wäre, ſo empfängt es eben durch dieſes Verhältnis eine Gröſſe, die keine Gränzen kennet, und mit keinem endlichen Ding verglichen werden kann. Folglich alles das, was entweder mit einer ſchmerzhaften, und quaalenvollen, oder einer freudigen und vergnügenvollen Ewigkeit, die uns vorgehalten wird, denn eins von beiden iſt nothwendig, in Verhältnis ſtehet, oder doch zu ſtehen ſcheinet, ſetzt den Geiſt,

der des Nachdenkens, und der Empfindung fähig iſt, nothwendigerweiſe in Schrecken oder doch in Verwunderung *).

Die Frauenzimmer, – junge Leute, – und die ſchwachen Köpfe haben, wie ich an einem andern Orte erwieſen, ſo weiche, zarte, und beugſame Fibern des Gehirnes, daß dieſe Abwechſelung**) ſehr tiefe Eindrücke machet. Da ſie überdem an Lebensgeiſtern einen Ueberfluß haben, und der Empfindniſſe weit eher fähig ſind, als richtiger, und treffender Reflectionen; ſo erhalten ſie auch durch ihre lebhafte Einbildungskraft eine ſehr groſſe Anzahl falſcher Eindrücke, und falſcher hinzukommender Jdeen, (ideés acceſſoires) welche mit der Hauptidee in keinem natürlichen Verhältniſſe ſtehen. Unterdeſſen giebt doch dieſes nur eingebildete Verhältnis dieſen falſchen Eindrücken, und unrichtigen Nebenideen Nahrung, Ausdehnung, und Stärke, ſo wie ſie ihm ihr Entſtehen zu verdanken haben.

Wenn Perſonen, welche mit einander vor Gericht proceßiren, einen wichtigen Rechtshandel haben, der ſie ganz und gar beſchäftigt; ſo werden ſie, zumal wenn ſie den Proceß nicht verſtehn, zum öftern in einen ganz unbedeutenden Schrecken verſetzt, – weil ſie nemlich befürchten, gewiſſe Dinge, auf welche die Richter nicht einmal Acht geben, welche Leute, ſo die Sache verſtehn, nicht einmal vermuthen würden, möchten ihnen ſchaden. Die Streitigkeit iſt für ſie von den ausgebreiteſten Folgen; – die Erſchütterung, welche

*) *Effrayer* ſcheint hier einen doppelten Sinn zu haben; — des Schreckens, in ſofern es auf die Quaalen, — und der Verwunderung, in ſofern es die Freuden jenes Lebens betrift.

Anm. des Ueberſ.

**) Das iſt entweder die ewige Strafe, oder das ewige Vergnügen.

Anm. des Ueberſ.

welche ſie im Gehirn machet, theilet ſich mithin auch den entfernteſten Zügen mit, welche ihrer Natur nach mit ihr nicht in dem geringſten Verhältnis ſtehen. Nicht anders verhält es ſich mit den Zweiflern; ſie fürchten, und beunruhigen ſich ohne alle Urſache. Anſtatt den in der heiligen Schrift enthaltenen Willen Gottes zu unterſuchen, anſtatt ſich nach denen zu richten, deren Einbildungskraft noch unverletzt iſt; denken ſie beſtändig an ein eingebildetes Geſetz, welches die ungeordneten Bewegungen der Furcht ihrem Gehirne eingraben. Wenn ſie auch noch ſo eine groſſe innere Ueberzeugung theils von ihrer Schwachheit, theils davon haben, daß Gott die Pflichten, welche ſie ſich ſelbſt auflegen, und die ſie an dem ihm ſchuldigen Dienſt verhindern, nicht von ihnen verlange: ſo ziehen ſie demohnerachtet ihre Einbildungskraft dem Verſtande vor; ſo geben ſie weit eher den dunklen ſchreckhaften Empfindungen; dieſen fruchtbaren Quellen ſo vieler Irthümer Gehör, als der Evidenz, welche die Vernunft verſchaffet, von welcher ſie Beruhigung und Stärkung hoffen, der ſie als einer treuen Führerin auf die richtige Steige zu ihrem Heile folgen können.

Man kann es nicht in Abrede ſeyn: wir treffen oft viel wahre Tugend und Liebe bey Menſchen, welche von Zweifeln beunruhiget werden *), deſtoweniger aber bey abergläu-

*) Der Schluß, der hier gemacht wird, beſtätiget ſich, dünkt mich, durch die Natur der Sache ſowohl, als auch durch die Erfarung. Das Zweifeln ſoll ein Weg zur Wahrheit ſeyn, und ein Mittel, richtigere Erkenntnis, und mehr Gewißheit in wichtigen Lehren zu erhalten. Beſonders in der Religion, wovon hier auch vorzüglich die Rede iſt, bahnet ein vernünftiger, und beſcheidener Scepticismus nicht nur einen ſichren Weg zur Ueberzeugung des Verſtandes, ſondern, was das wichtigſte iſt, er giebt den Grund zu einer anſtändigen Verehrung Gottes. Daher wird man ſelten unter Zweiflern harte, rachgierige, und menſchenfeindliche Ver-

gläubiſchen Perſonen, die aus der Ausübung der Werke des Judenthums und des Phariſäismus, ihr vornehmſtes Ge-

Verfolger des Irthums finden. Ich will nicht einmal gedenken, daß bereits die erſte und bewegende Urſache zum Zweiflen eine Tugend iſt, welche Lob und Liebe verdienet.

Die Geſchichte iſt ein redender Beweis, daß beym Zweifel oft mehr Tugend ſeye, als bey dem Aberglauben. Wer die philoſophiſche Hiſtorie kennet, erinnre ſich der Philoſophen, die eben ihres Zweiflens wegen ſo berüchtigt, als verhaſſet waren.

Der Aberglaube hingegen meidet alle richtige, und überzeugende Erkenntnis. Der Verſtand bleibt roh, unangebauet, mit Schlacken, und Unreinigkeit angefüllt da liegen, — wie ſoll das Herz dabey gebeſſert werden. Ihm haben wir die blutigſten Kriege zu danken. Er ergreift die Mordfackel, und tödtet alles um ſich herum. Er verwüſtet den häuslichen Frieden, und ſtöret die öffentliche Ruhe. Er ſagt den Geſetzen des Monarchen den Gehorſam auf, und macht ſich ſelbſt nach ſeiner Verblendung Verordnungen, die nichts geringeres, als das Unglück eines ganzen Staates zur Abſicht haben. Er entvölkert, und macht Länder arm; vertreibt Wiſſenſchaften, und Künſte, ſchaffet eine policierte Nation in wilde, und unmenſchliche Barbaren um. Mit einem Wort, er ſchadet mit ſeinem verborgenen Gift, wo er kann.

Ich brauche gar nichts mehr hinzuzufügen. Ich weiß wohl, daß ein jeder mir Recht geben wird, der die Sache aus dem rechten Geſichtspunkt beurtheilet. Der Aberglaube ſchadet immer, wenn es auch nur den abergläubiſchen ſelbſt angehen ſollte. Der Zweifel an und vor ſich, wenn er nicht in boshaften Spott ausartet, bringt dem, der da zweiflet, die ſichtsbareſten Vortheile.

In der Kirchengeſchichte ſehen wir keine Scheiterhaufen, die der Zweifel aufgebauet hätte, — aber der Aberglauben, — Huß, und Servet — Beſtätigung genug in dieſen Namen.

Unſere itzige Zeiten liefern dergleichen Beiſpiele nun nicht mehr. Ob denn aber der Aberglaube demohngeachtet ſo ſeine Kraft verloren habe, daß er nicht noch zuweilen, gleich der Schlange in einer Höle, ſein Gift heimlich auswerfe, — das wäre eine andere Frage?

Anm. des Ueberſ.

Geſchäfte machen. Gott verlangt eine Anbetung im Geiſt, und in der Wahrheit. Nicht zufrieden mit Verzerrungen des Geſichtes, – oder mit äuſſerlichem Anſtand des Körpers, verlangt er mehr, als, daß man ſich in ſeiner Gegenwart auf die Knie wirft, daß man ihn durch die Bewegung der Lippen lobe, an der das Herz nicht den geringſten Antheil nimmt. Menſchen müſſen mit dieſen äuſſerlichen Zeichen der Ehrfurcht zufrieden ſeyn, weil ſie das Herz nicht erforſchen, und ungerecht genug ſind, um eine eigentliche Anbetung im Geiſt, und in der Wahrheit zu verlangen. Gott verlangt unſern Verſtand, und unſer Herz. Für ſich hat er es geſchaffen, – ſeinetwegen erhält er es auch. Doch giebt es Menſchen genug, welche zu ihrem eigenen Schaden ihm das verweigern, wozu er das gröſſeſte Recht hat. In ihrem Herzen haben ſie Götzen, welche ſie im Geiſt, und in der Wahrheit anbeten, denen ſie ſich ſelbſt, und alles, was ſie ſind, und haben, zum Opfer bringen.

Weil nun aber Gott, der in ſeinen Zuſagen treu, und wahrhaftig iſt, ihnen in dem Innerſten ihres Gewiſſens eine Ewigkeit voller Quaal und Marter, als die Strafe ihrer auſſerordentlichen Undankbarkeit, drohend vorhält; ſie aber demohngeachtet ihrer Abgötterey den Abſchied zu geben nicht Willens ſind: ſo bilden ſie ſich ein, ihr Verſehen durch äuſſerliche Werke wieder gut zu machen. Sie faſten mit andern; – ſie theilen Allmoſen aus; – ſie plappern lange Gebeter her; – ſie ſetzen dieſe Uebungen lange Zeit fort; – da ſie indeſſen Leuten, denen die Liebe fehlet, beſchwerlich zu ſeyn ſcheinen, ſo laſſen ſie ſolche gewöhnlicherweiſe dahinten, und wählen an ihrer Stelle geringe Uebungen, und ſehr leichte Beweiſe ihrer Devotion, die ſich zwar mit der Eigenliebe gut vertragen, aber im Grunde die ganze Sittenlehre JEſu Chriſti, auf eine ihnen unmerkliche, allein

lein nothwendige Weiſe über den Haufen werfen. Sie ſind eifrige, beſtändige, und aufgebrachte Verteidiger aller der menſchlichen Satzungen, deren Nutzen ihnen der Sache unkundige, und wenig aufgeklärte Menſchen einreden wollen, die ihnen überdem der für ſie ſo ſchreckhafte Gedanke an die Ewigkeit als nothwendige Bedingungen zu ihrer Seeligkeit unaufhörlich einſchärfet.

Eine ganz andere Beſchaffenheit hat es mit den Gerechten. Sie hören, und verſtehen, gleich den Gottloſen die Drohungen ihres Gottes: – aber das unverſtändliche, tumultuariſche Geräuſch ihrer Leidenſchaften wird ihnen kein Hindernis, nun auch dem Rathe zu folgen, den ihnen Gott in ſeinen Drohungen ertheilet. So ſehr verblendet ſie der falſche Glanz menſchlicher Meinungen nicht, daß ſie das Licht der Wahrheit nicht empfinden ſollten. Sie ſetzen ihre Hofnung auf das Verſprechen JEſu Chriſti, und gehorchen ſeinen Geboten. Denn ſie kennen die Eitelkeit der menſchlichen Verſprechungen ſo gut, als das Unnütze in ihren Verordnungen, und Befehlen. Indeſſen erzeugt die Furcht, welche die Idee der Ewigkeit in ihrer Seele entſtehen läſſet, manchmal eine ſo groſſe Erſchütterung und einen ſo heftigen Stoß in ihrer Einbildungskraft, daß ſie ſich nicht unterſtehen, dergleichen menſchliche Ueberlieferungen ganz zu verdammen, daß ſie ſolche vielmehr durch ihr Beiſpiel beſtätigen, weil ſie, wie die phariſäiſchen Ueberlieferungen, von denen Paulus redet, einen Schein der Weisheit durch ſelbſt erwählte Geiſtlichkeit, und Demuth haben *).

Am

*) Der Pater leitet die äuſſerliche harte Uebungen des Körpers, welche ſo viele Menſchen von je her als ein nothwendiges Stück des Chriſtenthums angeſehen haben, aus der Furcht für die Ewigkeit her, auf die ſie ihrer Tugend halber eben kei-

Am meiſten verdient die üble Folge der erwähnten Furcht in Betrachtung gezogen zu werden, welche nicht ſo wohl eine Unordnung in den Sitten, als im Verſtande verräth, daß ſie nemlich den Glauben, und den Eifer derer, die ſich ihr überlaſſen, bis auf falſche, und unſrer heiligen Religion ganz unwürdige Dinge ausbreitet. Es giebt Menſchen, welche mit hartnäckigem Eigenſinn behaupten, daß ſich die Erde nicht um das Centrum der Welt herum bewege; – daß die Thiere einen wahren Schmerz empfänden; – daß die in die Sinne fallende Beſchaffenheiten in den Objekten ſelbſt ausgebreitet wären; – es gäbe Formen, oder von der Materie reell unterſchiedene Accidenzien, – und was dergleichen falſche, und ungewiſſe Meinungen mehr ſeyn mögen, denen ſie blos deshalb ihren Beifall geben, weil ſie wider den Glauben ſich zu verſündigen glauben, wenn ſie ſolche läugnen wollten. Die mancherley Ausdrücke der heiligen Schrift ſetzen ſie in Erſtaunen. Sie bedenken aber nicht, daß ſie blos ſo rede, um ſich verſtändlicher zu machen, daß ſie dem zufolge auch dem gewöhnlichen Sprachgebrauch folge, ohne nur im geringſten die Abſicht zu haben, uns in der Naturlehre zu unterrichten. Sie glauben nicht nur das, worinn ſie der Geiſt Gottes wirklich unterrichten will, – ſondern auſſerdem nehmen ſie noch alle Meinungen der Juden an. So, zum Beiſpiel, können ſie es nicht begreifen, daß Joſua vor ſeiner Armee redet, ſo wie Copernikus, Galiläus, und Carteſius die Menſchen überhaupt anreden, und ſie unterrichten; – daß, wenn er auch die Meinung dieſer neueren Philo-

keinen ſo groſſen Anſpruch machen dürfen, welche ſie ſich alſo gleichſam durch ihre vermeinten äuſſern Werke zu verdienen ſuchen. Im Ganzen genommen hat er wohl Recht, allein, doch glaube ich, daß auch hier könnten Ausnamen gemacht werden.

Anm. des Ueberſ.

loſophen wirklich gehabt hätte, er doch nicht der Erde würde befohlen haben, ſtill zu ſtehen, da er ſonſt mit dieſen ungewöhnlichen, und unverſtändlichen Worten, das Wunder, welches Gott zum Beſten ſeines Volkes that, ſeiner Armee nicht würde haben begreiflich machen können. Die, welche glauben, die Sonne ſeye unbeweglich, ſagen ſie denn nicht ihren Bedienten, ihren Freunden, ſelbſt denen, die mit ihnen einerley Meinung haben, daß die Sonne auf, und untergehe? – reden ſie wohl eine andere Sprache, als die, welche allen andern bekannt, und gewöhnlich iſt, zu einer Zeit, da es gar nicht ihre Hauptabſicht iſt, zu philoſophiren? verſtand denn Joſua ganz vollkommen die Aſtronomie? – oder, wenn er ſie auch verſtand, verſtanden ſie dann ſeine Soldaten? – oder, wenn er, und ſeine Soldaten ſie auch noch ſo gut verſtanden hätten, kann man wohl von ihnen behaupten, daß ſie philoſophiren wollten, zu einer Zeit, da ſie eine Schlacht liefern ſollten? – – Joſua muſte alſo gerade die Sprache führen, welche er wirklich redete, wenn er, und ſeine Soldaten auch wirklich die Meinung gehabt hätten, welche die geſchickteſten Aſtronomen verteidigen.

Indeſſen glauben doch ſehr viele aus den Worten dieſes groſſen Feldherren: – Sonne ſtehe ſtill zu Gibeon, und aus dem darauf folgenden wirklichen Stillſtand derſelben auf ſeinen Befehl zu beweiſen: die Meinung von der Bewegung der Erde ſeye nicht nur eine ſehr gefährliche, ſondern auch eine ketzeriſche und unerträgliche Meinung. Sie ſehen, daß Männer, deren exemplariſche Frömmigkeit Ehrfurcht verdienet, dieſe Meinung verwerfen, und verdammen; – ſie wiſſen, was ein gelehrter Sternkundiger unſers Jahrhundertes *) eben deswegen für Schickſale ge-

*) Wir haben die Zeiten nicht mehr, wo ein jeder ein Ketzer war,

gehabt hat; – das ſcheint ihnen nun hinreichend, mit aller möglichen Hartnäckigkeit zu behaupten, der Glaube erſtrecke ſich ſo gar bis auf dieſe Meinung. Eine gewiſſe confuſe Empfindung, welche von einer ihnen ſelbſt unerklärlichen Bewegung von Furcht erzeugt, und unterhalten wird, macht ſie gegen alle diejenigen mißtrauiſch, welche der Vernunft in allen den Dingen folgen, die vor den Richterſtuhl derſelben gehören. Sie betrachten ſie alſo als Ketzer. Mit ängſtlicher Unruhe hören ſie ſolche an: – überhaupt erweckt eine ſolche geheime Furcht in ihrem Herzen eben die groſſe Achtung, und Unterwerfung gegen dieſe, und noch mehrere Meinungen der reinen Philoſophie, welche ſie für Wahrheiten beweiſen, die ein Gegenſtand des Glaubens ſind.

Dreizehntes Hauptſtück.

I. Von der dritten natürlichen Neigung, von der Freundſchaft für andere. II. Sie verurſachet, daß wir die Meinungen unſrer Freunde billigen, und daß wir ſie durch falſche Lobeserhebungen hintergehen.

Von allen Neigungen, wenn man ſie allgemein, und in dem Sinn betrachtet, wie ich es im erſten Hauptſtück weitläuftiger erörtert habe, bleibt nun noch diejenige übrig, welche wir für Menſchen, die mit uns zugleich leben, überhaupt für alle die Gegenſtände haben, welche uns umringen; von der ich beinahe gar nichts ſagen werde, weil ſie mehr in die Moral, und Politik, als hieher gehöret. Ueberdem

war, der eine der gewöhnlichen Meinung entgegengeſetzte verteidigte. — Kein Galiläus darf Copernikus Weltbau büſſen.

Anm. des Ueberſ.

dem hänget ſie mit den Leidenſchaften zu genau zuſammen, daß ich ſie vielleicht in dem folgenden Buch ſchicklicher abhandeln könnte: – – doch wird es ſo viel nicht auf ſich haben, wenn ich bereits in dem gegenwärtigen das nöthige ſage.

I. Von der dritten natürlichen Neigung, von der Freundſchaft für andere Menſchen *).

Wenn man die Urſache, und die Wirkungen dieſer natürlichen, und angebornen Neigung gehörig finden, und rich=

*) Dem Syſtem gemäß, das der Pater nun einmal im Kopfe hat, leitet er auch dieſe angeborne Neigung aus dem Eindruck her, den Gott in uns von der Liebe macht, welche er ſelbſt zu allen ſeinen Geſchöpfen hat, und die er uns wieder mittheilet. Er konnte es auch aus keinem anderen Grunde herleiten, wenn er, wie es denn einem jeden wahren Philoſophen gebüret, nach ſeinem im dritten Buch angenommenen, und vorgetragenen Hauptſatz conſequent ſchlieſſen wollte. Daher bemerkt Herr Meiners, wenn er in der bereits erwähnten Schrift, das malebranſchiſche Syſtem von den Neigungen beurtheilet, und gegen das ſeinige hält, eben daſſelbe. Die dritte Hauptneigung, ſagt er, die Malebranche für angeboren hält, iſt die Liebe zu andern Menſchen.

Im Anfang führt er ſie zu eben der Quelle zurück, aus welcher er die übrigen erklärt, nemlich aus der Liebe Gottes zu ſeinen Geſchöpfen, die er uns wieder mittheilet: aber in der Anwendung leitet er ſie, (vielleicht, ohne es zu wiſſen) aus einem Privatintereſſe ab, das der Menſchheit nicht mehr Ehre macht, als der fürchterlichſte Egoismus des Menſchenfeindes.

Um die Liebe zu andern zu erklären, darf man nicht dunkle Inſtinkte annehmen. Sie iſt eine weſentliche Folge der Selbſtliebe eines denkenden Weſens; das ſich in Geſellſchaften befindet, die ſeine Glückſeligkeit befördern. Um andere zu lieben, darf man nur denken, und ſich ſeiner bewußt ſeyn, das heißt; ſein Geſchick zur Glückſeligkeit fühlen, — — u. ſ. f.

richtig beurtheilen will; ſo muß man allemal vor Augen behalten, daß Gott alle ſeine Werke liebt, und ſie untereinander auf das genaueſte verbinde, damit ſie zu ihrer gemeinſchaftlichen Erhaltung das ihrige beitragen. Weil er nemlich die Werke beſtändig liebt, welche er hervorbringt, (denn eben ſeine Liebe zu ihnen giebt ihnen ihr Daſeyn;) ſo drückt er unſerm Herzen auch jederzeit eine Liebe zu ſeinen Werken ein, weil er in demſelben eine der ſeinigen ähnliche Liebe erwecket. Damit er aber die angeborne Liebe zu uns ſelbſt nicht ganz vernichtige, – aber auch die, welche wir für die Dinge auſſer uns tragen, nicht zu ſehr ſchwäche; – damit hingegen dieſe doppelte Liebe, welche uns Gott eingepflanzet hat, ſich einander unterhalten, und befeſtigen möge: – ſo hat er uns mit allem, was uns umgiebt, beſonders mit denen Weſen, die mit uns von einer und derſelben Art ſind, ſo genau und unzertrennlich verbunden, daß ihre Uebel auf eine ganz natürliche Weiſe uns betrüben, – daß ihre angenehme Schickſale uns erfreuen, – daß ihre Erhebung und Würde auch uns zu erheben, und ihre Erniedrigung auch uns zu erniedrigen ſcheinet. Die neuen Ehrenſtellen, welche unſere Eltern, oder Freunde erhalten, – neue Glücksgüter, die denen zufallen, welche mit uns in Verhältnis ſtehen, – die Siege, und Eroberungen unſeres Fürſten, – ſelbſt die neuerlich gemachten Entdeckungen in der neuen Welt ſcheinen gleichſam unſrer Subſtanz etwas Neues hinzuzufügen. Da wir nemlich mit allen dieſen Dingen genau verbunden ſind, ſo freuen wir uns über ihre Gröſſe, und Ausdehnung. Wir wünſchten, daß dieſe Welt

In wie fern der Pater in der Anwendung ſeiner Theorie von den Neigungen ſie aus einem Privatintereſſe herleite, wird aus dem folgenden näher erhellen, und ſich alsdann auch gehörig beſtimmen laſſen.

Anm. des Ueberſ.

gar keine Gränzen habe. Der Gedanken einiger Philoſophen, daß die Sterne, und alle jene Wirbel *) um die Geſtirne unendlich ſind, ſcheinen nicht nur Gott ſehr anſtändig zu ſeyn, ſondern auch dem Menſchen ſelbſt viel Vergnügen zu machen, der eine innerliche Freude empfindet, wenn er an dem Unendlichen Theil nehmen kann; weil er, ſo

*) Dies beziehet ſich auf die carteſianiſche Hypotheſe von dem Wirbel um die Geſtirne, die vielleicht Carteſius ſelbſt für einen Roman gehalten, und ſie nur ſeines Intereſſe wegen angenommen hat. Alle Planeten werden, ſeiner Meinung nach, von dem Himmel um die Sonne, als um ihren Wirbel bewegt, je näher einer bey der Sonne ſtehe, je ſchneller ſeye dieſe Bewegung. In dieſem groſſen Wirbel ſind wieder kleine Wirbel, in deren Mittelpunkt ſich ein jeder Planet, und alſo auch die Erde um ihren Mittelpunkt beweget, und damit den Mond in ſeiner Bewegung mit ſich fortreiſſet. Man könnte ſich vorſtellen, meint er, Gott habe im Anfang, da er die Welt ſchuf, die Materie derſelben in Theile abgetheilet, die beinahe gleich wären, und ihnen ſo viel Bewegung nun gegeben, als in der Welt zu finden iſt; daß ſie ſich auch gleich beweget, ſowohl ein jedes in ſeinem Mittelpunkt, als auch alle beſonders, ſo, daß ſie einen flüßigen Körper ausgemacht; da ſich dann viele zuſammen um eigene beſondere von einander abſtehende Centra in einem Wirbel beweget, und ſo viele Wirbel geworden, als Geſtirne ſind, u. ſ. f.

Carteſius ſelbſt geſtehet, daß alles nur Hypotheſen wären, in denen wohl manches ſeyn könnte, was nicht mit der ſtrengſten Evidenz zu erweiſen ſey. Hugen hat ihn in ſeinem Cosmotheoro widerlegt, und ſeine Verwunderung darüber zu erkennen gegeben, daß ein Mann, wie Carteſius auf dergleichen unnütze Grillen, welche in der That nur Spekulationen ſind, habe fallen können. Jedoch! dadurch wird der Ruhm nicht verringert, den er in dem Urtheil des Gelehrten ſo lange behauptet hat, und noch immer behaupten wird. Es war doch immer zu der Zeit ein ſehr groſſer Schritt, den er in der Beurtheilung der Phänomene des Himmels that; — itzt iſt die Aſtronomie allerdings viel weiter gebracht, und ruhet auf gewiſſeren Verſuchen und richtigerer Theorie, als vor zweihundert Jahren ſeyn konnte.

Anm. des Ueberſ.

ſo klein er auch ſeiner Natur nach iſt, doch unendlich zu werden ſcheinet, wenn er ſich in der unendlichen Menge von Weſen befindet, welche ihn umgeben.

Freilich; die Verbindung, in der wir mit allen den Körpern, welche in dem weitläuftigen Raume ſich herumwälzen, ſtehen, iſt nicht ſo ſehr genau, alſo auch nicht ſo ſehr in die Sinne fallend für einen ſo groſſen Theil von Menſchen; – es giebt ihrer viele, die ſich um die Entdeckungen, welche man am Himmel machet, ſo wenig bekümmern, daß man beinahe glauben ſollte, die Natur habe ſie nicht damit verbunden; – wenn man nicht ſonſt wüſte, daß daran entweder Mangel der Erkenntnis, und Ueberlegung, oder ein zu genaues Verhältnis mit andern Dingen Schuld wäre.

Die Seele, wenn ſie auch noch ſo genau mit dem Körper verbunden iſt, fühlt, und empfindet doch nicht immer die Bewegungen, die ſich in demſelben ereignen, oder, wenn ſie ſolche ja empfindet, wendet ſie doch nicht ihre ganze Aufmerkſamkeit auf dieſelbe. Da die Leidenſchaft, welche ſie in Bewegung ſetzet, weit gröſſer iſt, als die Empfindung, die ſie rühret; ſo ſcheint ſie auch mit den Dingen, welche ihre Leidenſchaft in Bewegung ſetzen, genauer verbunden zu ſeyn, als mit ihrem eigenen Körper. Denn vorzüglich durch die Leidenſchaften pfleget die Seele ſich äuſſerlich zu erkennen zu geben; – eben dadurch empfindet ſie es, daß ſie mit allem verbunden iſt, was ſie umgiebt. Eben ſo wie ſie durch Hülfe der Empfindung ſich in dem ganzen Körper ausbreitet, und es fühlet, daß ſie mit allen Theilen verbunden ſeye, aus denen er zuſammengeſetzt iſt. So wenig man die Folge machen kann, daß bey einem Menſchen, der nachläßig genug iſt, ſich um die Erhaltung

ſeines Lebens zu bekümmern, daß er vielmehr von einer wütenden Leidenſchaft gequält ſich freiwillig tödtet, die Seele nicht mit dem Körper in Verbindung ſtehe: eben ſo unrichtig wäre der Schluß, daß, weil wir an vielen Dingen keinen Antheil nehmen, wir auch mit dem Ganzen natürlicherweiſe keine nähere Gemeinſchaft hätten.

Will man, zum Beiſpiel, genau wiſſen, ob es die Unterthanen mit ihrem Fürſten, und ihrem Vaterland halten? ſo ſuche man man ſolche auf, welche ihr Intereſſe kennen, und keine beſondern Geſchäfte haben, welche ſie davon abhalten. Gar leicht wird man gewahr werden, wie eifrig ſie eine jede Neuigkeit zu wiſſen wünſchen, wie unruhig ſie für den Ausgang einer Schlacht ſind, – wie ſehr ſie ſich freuen, wenn der Sieg auf der Seite ihres Fürſten ſich findet, – welch' einer groſſen Niedergeſchlagenheit ſie ſich hingegen überlaſſen, ſobald ſie von einer verlornen Schlacht hören *). Sollte daraus nicht ganz deutlich folgen,

*) Wir dürfen nur unſere eigene Erfarung zu Rathe ziehen, wenn wir wiſſen wollen, ob uns unſer Vaterland gleichgültig ſey? oder ob wir an den Schickſalen, — den Veränderungen, — dem Glück und Wohlſtand deſſelben den thätigſten Antheil nehmen? wer nur den letzteren, vielleicht einen der intereſſanteſten Kriege, ſich ins Gedächtnis zurückruft, — der wird ſich der Freude nach erhaltenem Sieg. — und der Bekümmernis bey manchen Ungewißheiten noch itzt auf das lebhafteſte erinnern können.

Was iſt das Vaterland? welches ſind die Quellen, woraus die Liebe für daſſelbe entſteht? wie weit gehet ſie in der Republick? wie weit in der Monarchie? Solche Fragen, und noch mehrere von ähnlichem Innhalt fallen natürlicherweiſe dabey einem jeden ein, der mit einiger Aufmerkſamkeit darüber nachdenket. Sie hier zu beantworten, und zu beſtimmen, achte ich mich nicht für berechtigt, theils weil Malebranche nicht vom Vaterland ſchrieb, theils weil die Sache zu intrikat iſt, und mit zu vieler Behutſamkeit muß ab-

gen, wie genau wir mit unſerm Fürſten, und dem Vaterland verbunden ſind?

abgehandelt werden, als daß ich mich dran zu wagen getrauete, theils endlich weil ein Monteſquieu und Abbt dieſen Weg glücklich betreten, und die ſchönſte Bahn gemacht haben. So viel als zur Sache gehöret, will ich indeſſen doch beifügen.

Der Pater leitet nemlich die Liebe fürs Vaterland aus einem dunklen Inſtinkt für andere Menſchen, alſo nach ſeinem Syſtem aus der dritten angebornen Neigung her, die wir für alles haben, was mit uns in Verbindung ſtehet. Ich ſollte aber glauben, daß mehr die Selbſtliebe, — das eigene Intereſſe, — die Beförderung ſeines Privatnutzens daran Theil hätten. Denn die Scävolas, — die Curtier, — die Decier, — die Schwerine machen hier keine Ausnahme. Wenn das Vaterland allemal der Staat iſt, in dem ich entweder den Geſetzen der Geburt zufolge, oder nach freyer Entſchlieſſung lebe, deſſen Geſetze ich als die meinigen annehme, und beſitze, unter welchen Geſetzen ich alſo lebe, daß es mir wohl gehet: ſo iſt es nun meine Pflicht, dieſen Geſetzen gemäß mich einzuſchränken, ihnen zu gehorchen, — wird es nicht mein eigenes Beſte ſeyn, wenn der Staat, worinn ich bin, blühet, — werde ich nicht alſo mein Vaterland lieben, weil es mir in demſelben gut geht? Der Unterſchied in der Regierungsform, deucht mir, hat eben keinen ſo weſentlichen Einfluß auf den Grad der Liebe des Vaterlandes, daß in der Republick ſie natürlicherweiſe ſtärker ſeyn, und weiter gehen müßte, als in der Monarchie. Sind die Geſetze, ſo wie ſie ſeyn ſollen, das iſt; dem Staat heilſam, und nützlich, ſo iſt es immer daſſelbe, ob ſie einer giebt, und aufrecht erhält, oder ob ſie von mehrern kommen, und von mehreren beſchützt werden? ich weiß wohl, daß man dagegen die Geſchichte ſetzen, und behaupten will, daß ſie mehr Beiſpiele uneigennütziger Liebe fürs Vaterland in Republicken, als in Monarchien aufzeige. Daraus folgt gewiß nicht ſo viel, als gemeiniglich daraus gefolgert wird. Es kommt hier alles auf die Geſetze, und ihren weſentlichen Einfluß auf das Glück des Bürgers an. Ueberdem wäre ja auch die Frage, ob nicht in den Republicken, wo man dergleichen Beiſpiele uneigennütziger Vaterlandsliebe finden will, die man in Monarchien zu vermiſſen glaubt, — in Sparta und in Rom — ob nicht in dieſen, beſonders in

Wollte man ferner unterſuchen, ob wohl die Einwohner in China und Japan mit den Planeten, und mit den

Rom die Republik in eine Monarchie ausgeartet ſey? wem fallen nicht die Tribunen, wem fällt nicht Sylla ein? nicht viel weniger als Monarchen — —

Das aber bey Seite geſetzt, ſo iſt die Liebe zum Vaterland, alſo zum Monarchen, der es repräſentiret, eine natürliche Folge der Liebe zu uns ſelbſt, und zu dem unſrigen, von was für einer Art das unſrige nun auch ſeyn mag. Daraus laſſen ſich alle die beſonderen äuſſerlichen Ausbrüche der Vaterlandsliebe gegen den Monarchen ſelbſt herleiten. Daß man ſich der Freude nicht erwehren kann, wenn man den Monarchen ſieht, — daß man mit Ehrfurcht von ihm redet, — daß das Land trauret, wenn er krank iſt, — daher beſonders die auſſerordentliche Zärtlichkeit, der Enthuſiasmus für ſeine Perſon in Kriegeszeiten.

Ein Volk, ſagt Abbt, betrachtet den Monarchen ſchon von der erſten Kindheit an, als den Prinzen, der es beſchützen wird; aber auch als ein theures Pfand, welches von der Nation beſchützet werden ſoll. Der Prinz iſt eine Quelle von Wohlthaten für die Unterthanen; aber eine Quelle, um die ſie Wache halten. Sie wiſſen, daß er alles für ſie iſt, aber ohne ſie nichts gegen andere thun kann.

Daher kann man, glaube ich auch den Antheil hernehmen, den die Unterthanen an dem nehmen, was eigentlich den Monarchen zunächſt angehet. Die ganze franzöſiſche Nation hielt ſich geehrt, als eine Geſandſchaft aus Siam nach Frankreich kam, — und wenn ein rußiſcher Thronerbe Preuſſens Friderich beſucht, — ſo ſchätzen alle edle Unterthanen es ſich zum Glück, auch äuſſerlich ihre Freude an einer ſolchen Begebenheit zu bezeugen!

Eben aus dieſer Liebe zu ſich ſelbſt muß man es auch herleiten, wenn bey Veränderung des Vaterlandes nun auch die Liebe von dem erſten Monarchen, unter deſſen Schutz man lebte, ſich auf den andern, in deſſen Land man ziehet, fortpflanzt. Daher die Richtigkeit des Sprüchworts, — vbi bene, ibi patria. Die Neigung, welche ſelbſt bey einem veränderten Vaterland zu dem erſteren, wo man gelebt hat, zurückbleibt, iſt ein Beweis, daß man ſeinen Nutzen nie, oder nur bey einem noch gröſſeren ſehr ſchwerlich vergeſſen kann.

Anm. des Ueberſ.

den Fixſternen in einiger nur entfernten Verbindung und Zuſammenhang ſtänden; – man ſuche ſich manche aus ihnen aus, oder man bilde ſich einige ein, deren Vaterland, und Familie in ſtolzem Frieden leben, die von keinen beſondern Leidenſchaften beunruhiget werden, welche die Verbindung zu der Zeit nicht fühlen, in welcher ſie mit andern Dingen ſtehen, welche uns näher ſind, als der Himmel: – man wird die Erfarung machen, daß, wenn ſie von der Gröſſe und der Natur der Geſtirne nur einige Kenntnis haben, ihre Freude ſehr groß ſeyn wird, wenn etwa ein Stern entdeckt wird; – daß ſie ſolchen mit Vergnügen betrachten, und, wenn ſie Geſchick genug dazu haben, ſich auch Mühe geben werden, die Bewegungen deſſelben zu beobachten, und zu berechnen.

Wer ſich in Geſchäften, und in den mancherley Dingen dieſes Lebens verwickelt befindet, wird ſich freilich wenig darum bekümmern, ob ein Comet am Himmel ſtehe, oder ob eine Sonne, oder Mondfinſternis ſey. Andere hingegen, wenn ſie mit den Dingen, welche ihnen näher ſind, nicht in ſo genauer Verbindung ſtehen, halten es für eine Sache von groſſer Wichtigkeit, wenn man dergleichen Phänomene beobachten kann; weil ſich im Grunde betrachtet in der ganzen Welt nichts findet, womit wir nicht in Verbindung ſtänden, wenn wir auch dieſe Verbindung nicht immer empfinden; gerade, ſo wie wir nicht in allen Fällen es fühlen, daß unſere Seele, ich ſage nicht mit dem Arm, oder mit der Hand, ſondern mit dem Herzen, und mit dem Gehirn verbunden ſey.

Die mächtigſte, und natürlichſte Verbindung die Gott zwiſchen uns, und zwiſchen ſeinen Werken aufgerichtet hat, iſt die Verbindung zwiſchen uns, und andern Menſchen,

mit denen wir leben. Gott hat uns befohlen, ſie zu lieben, als uns ſelbſt; und damit dieſe aus freyer Wahl des Willens entſtehende Liebe beſtändig ſey, und nie aufhöre, ſo erhält, und verſtärkt er ſie durch eine natürliche Zuneigung, welche er uns ſelbſt zu ihnen eindrückt. Deshalb hat er ein unſichtbares, und unbemerkliches Band geknüpfet, das uns unwiderſtehlicherweiſe nöthiget, ſie zu lieben; – über ihre Erhaltung, gleich, als über die unſrige zu wachen; – ſie als nothwendige Theile des Ganzen anzuſehen, mit denen wir jenes ausmachen, und ohne welches wir nicht beſtehen könnten.

Nichts iſt wohl mehr unſerer ganzen Bewunderung werth, als eben dieſe natürliche Verbindung, welche wir in den Neigungen verſchiedener Menſchen, in den Bewegungen ihrer Körper untereinander, und beſonders zwiſchen dieſen Neigungen, und Bewegungen antreffen. In der That! dieſe geheime Zuſammenkettung iſt ein Wunder, das über alle unſere Gedanken gehet, und den höchſten Grad unſrer Verwunderung verdienet.

Wenn man ein Uebel heran eilen ſieht, welches uns unvermuthet zuſtöſſet, oder zu deſſen Ertragung unſere eigene Kräfte unzulänglich ſcheinen, ſo erheben wir, zum Beiſpiel, ein groſſes Geſchrey. Dieſes, manchmal ohne unſer Bewußtſeyn, blos durch die Einrichtung unſrer Maſchine entſtandene Geſchrey dringet ganz unfehlbar bis zu den Ohren derer, welche nahe genug ſind, um uns die Hülfe zu leiſten, welche wir bedürfen. Dieſes Geſchrey durchdringet ſie, und machet ſie aufmerkſam, von was für einem Volk, in welcher Verfaſſung ſie auch immer ſeyn mögen. Denn dies Geſchrey iſt allen Nationen, und allen äuſſerlichen Verfaſſungen bekannt, und gewöhnlich, ſo wie es auch eigent=

eigentlich allgemein ſeyn ſollte. Es erſchüttert das Gehirn, und verändert augenblicklich in den Körpern derer, die es hören, die ganze Diſpoſition. Schleunig treibt es ſie an, zu Hülfe zu kommen, oft, ohne daß ſie ſich deſſen lebhaft bewußt wären. Nicht lange darf ein ſolches Geſchrey dauren. Es wirket gleich auf ihre Seele, es verpflichtet ſie bald, helfen zu wollen, und auf Mittel zu denken, dem zur Hülfe zu eilen, der dieſe ſo natürliche Bitte thut; wenn nur dieſe Bitte, oder vielmehr dieſer Befehl gerecht, und den Geſetzen der Geſellſchaft gemäß eingerichtet iſt. Ein vergebliches Geſchrey, das man ohne Grund, oder aus einem vergeblichen nichtsbedeutenden Schrecken erhebt, erwecket bey den umſtehenden Unwillen anſtatt des Mitleidens, oder wenigſtens Spott; weil ein Geſchrey ohne Urſache jedesmal ein Mißbrauch der Einrichtungen iſt, welche die Natur zu unſrer Erhaltung getroffen hat. Ein ſolches vergebliches Geſchrey erweckt ganz natürlich eine Abneigung, und ein Verlangen, das Unrecht zu rächen, welches man der Natur, das heißt, der Ordnung der Dinge anthut, wenn der, ſo es machet, es mit freiem Willen gemacht hat. Er ſollte blos die Leidenſchaft einer mit einigem Mitleiden vermiſchten Spottſucht, aber keinen Widerwillen, und keinen Wunſch, ſich zu rächen, hervorbringen; ſo bald nemlich eine Scheingefahr, oder der falſche Schein einer dringenden Noth und Gefahr es auspreſſet. Es iſt alsdann nöthig, darüber zu lachen, damit man den, der es erhebt, von ſeinem Schrecken, und ſeiner eitlen Furcht befreye, und ihn auf die Zukunft beſſere. Aber auch Mitleiden verdient er, damit man ihm, als einem ſchwachen Menſchen zu Hülfe komme. Denn nichts läßt ſich gedenken, was mit der Ordnung der Dinge mehr übereinkomme, als eben dieſes.

Ich maaſſe es mir hier gar nicht an, durch ein Beiſpiel zu erklären, was für Organen, und welches Verhältnis der Urheber der Natur in das Gehirn der Menſchen ſowohl, als der Thiere geleget habe, damit die zu ihrer Erhaltung nothwendige Verbindung, und der erforderliche Zuſammenhang erhalten werde. Ich mache darüber nur einige Bemerkungen, daß man nun ſelbſt weiter darüber nachdenke, und es einer genaueren Unterſuchung würdige. Nicht darüber, wie nun eigentlich dieſe Organen in Schwingung, und Bewegung gebracht werden, und wie ſich dieſe Bewegung durch die Luft, durch das Licht, und durch alle die kleinen Körper, die uns umgeben, vertheile; denn dies iſt beinahe ganz unbegreiflich, und im Grunde nicht einmal nöthig zu wiſſen: ſondern vielmehr, daß man die Wirkungen kennen lerne, welche ſie hervorbringet. Verſchiedene darüber angeſtellte Beobachtungen lehren uns freilich das Band kennen, das uns untereinander verknüpfet: nie werden wir aber zur genauen Kenntnis der eigentlichen Art und Weiſe, wie nun dieſe Verknüpfung geſchehe, gelangen. Ohne viele Mühe ſehen wir, daß eine Uhr die Stunden anzeige: — um aber den Mechanismus der Uhr kennen zu lernen, wird Zeit, und viele Mühe erfordert. Eben ſo befinden ſich in dem Gehirn auch des kleinſten Thieres ſo viele, und ſo feine Organen, daß in den künſtlichſten Maſchinen kein ſolcher Mechanismus geſunden wird, als in dem Gehirn.

Wenn es nun aber gleich weder möglich, noch nothwendig iſt, den Mechanismus der Organen zu begreifen: ſo wird es doch zur glücklichen Fortſetzung des Lebens unentbehrlich ſeyn, daß wir uns um eine deutliche Erkenntnis der Wirkungen bekümmern, welche eben dieſe Organen des Körpers verurſachen. Die Struktur und Entſtehungsart einer

einer Uhr kann uns immer unbekannt bleiben, und wir können die Uhr unſern Abſichten gemäß gebrauchen. Hingegen würden wir unſere Zeit nicht darnach gehörig einrichten können, wenn wir nicht wüſten, daß ſie die Stunden anzeigte. Demohngeachtet ſind manche Menſchen eines ſo geringen Nachdenkens fähig, daß man ſie mit ganz lebloſen Maſchinen vergleichen könnte. Sie fühlen nicht einmal die Federn (reſſorts) die bey dem Anblick der äuſſerlichen Objekte in Schwingung gebracht werden. Oft werden ſie erſchüttert, und ſie bemerken nicht einmal die Bewegung in ihrem eigenen Körper. Sie ſind Sklaven, ohne die Ketten zu ſehen, welche ſie feſſeln. Auf tauſend-verſchiedene Weiſe werden ſie geführt, ohne die Hand zu beobachten, welche ſie leitet. Sie halten ſich für die einzigen Urheber aller Bewegungen, die ſich bey ihnen ereignen. Sie unterſcheiden, das, was der freyen Handlung ihres Willens gemäß vorgeht, und den Eindruck, welchen die Körper, die ſie umgeben, auf ſie machen, nicht gehörig von einander: daher glauben ſie ſich ſelbſt führen zu können, wenn ſie ein andrer führet. Jedoch hier iſt nicht der Ort, dies alles weitläuftiger aus einander zu ſetzen.

Die Verhältniſſe, welche der Urheber der Natur zwiſchen unſern natürlichen Neigungen geſtiftet hat, um uns durch dieſes gemeinſchaftliche Band mit einander zu verbinden, ſcheinen unſrer aufmerkſamen Unterſuchung noch mehr werth zu ſeyn, als die Verbindungen, die man unter den Körpern ſelbſt, oder unter den Geiſtern in Beziehung auf die Körper antrift. Alles iſt hier auf eine ſo wunderbare Weiſe geordnet, daß diejenigen Neigungen, welche der Geſellſchaft am meiſten zu ſchaden ſcheinen, gerade die ſind, welche ihr auſſerordentlichen Vortheil ſchaffen, wenn ſie nur einigermaſſen gemäßigt werden.

Der

Der Wunſch, zum Beiſpiel, den ein jeder Menſch zur Gröſſe hat, zielt ſeiner Natur nach zur Zerſtörung aller Geſellſchaften ab. Demohnerachtet iſt dieſer Trieb durch die Ordnung in der Natur ſo gemäßiget, daß er das Beſte eines Staates weit eher, und beſſer befördert, als viele andere ſchwache, und unwirkſame Neigungen. Er erzeugt eine edle Nacheiferung. – Er erweckt in uns die Tugend. – Er feuert die Tapferkeit im Dienſte des Vaterlandes an. – Die Siege würden gewiß nicht erfochten werden, welche man itzt gewinnt, wenn der Soldat, und beſonders der Officier nach Ehre, und Würde nicht trachten wollten. Da alſo alle einzelne Glieder der Armee blos ihres eigenen Privatintereſſe wegen arbeiten, ſo befördern ſie eben dadurch das allgemeine Beſte des ganzen Landes. Wie vortheilhaft bleibt es alſo für das gemeine Beſte, wenn ein jeder den innern Wunſch nach Gröſſe erhält, und ihn mäßiget.

Wollte indeſſen ein jedes Glied der Geſellſchaft das auch äuſſerlich vorſtellen, was es ſeiner Natur nach wirklich ſeyn mag; – wollte ein jeder dem andern ohne alle Zurückhaltung ſagen, daß er der vornehmſte Theil des Körpers ſeyn möchte, deſſen Theil er iſt, niemals aber der letzte, ſo würde dadurch gewiß eine beſtändige Zwietracht unter den Theilen deſſelben bleiben, und ſie nie ein Ganzes ausmachen. Nicht alle Glieder des Körpers können der Kopf, oder das Herz ſeyn. Es ſind Füſſe, und Hände, es ſind kleine, und groſſe Glieder, – einige müſſen befehlen, andere gehorchen. Wollte ein jeder öffentlich zu erkennen geben, daß er lieber befehlen, als gehorchen möge, wie das im Grunde betrachtet, ein jeder lieber wünſchet; ſo iſt es ganz augenſcheinlich, daß ſich alle politiſche Körper nach und nach auflöſen, daß Unordnung, und Ungerechtigkeit überall ausgebreitet ſeyn würden.

So iſt es dann unumgänglich nothwendig, daß Männer welche vorzüglichen Verſtand beſitzen, und daher vor andern geſchickt ſind, die edlen Theile dieſes Körpers auszumachen, und andern zu befehlen, auch artig und herablaſſend ſind; das heißt, daß ſie jederzeit geneigt ſind, durch ihre äuſſerliche Sitten, – durch ihre freundliche und liebreiche Geſpräche andern zu bezeugen, daß ſie aller der Ehre, die man ihnen erwies, unwerth wären, daß ſie hingegen ſie weit eher verdienten, daß ſie ſehr viele Hochachtung gegen ſie unterhielten, u. ſ. f. Daher müſſen auch die, ſo andern befehlen, wenn ſie es an der Liebe, und der nöthigen Ordnung fehlen laſſen, die Kunſt beſitzen, durch eine erdichtete und erzwungene Herablaſſung geringere zu hintergehen, die nur in Worten, und Verbeugungen beſtehet, damit ſie den Vorrang, der in einer jeden bürgerlichen Geſellſchaft ſo nöthig iſt, ohne Mißgunſt erhalten können. Auf ſolche Art beſitzt ein jeder Menſch die Gröſſe, welche er ſich wünſchet *): die Groſſen beſitzen ſie wirklich, – die geringeren, und kleinere in der Einbildung, wenn ſie durch die Verbeugungen, und das Ceremoniel andrer ſich verleiten laſſen, zu glauben, man halte ſie nicht dafür, was ſie doch eigentlich ſind, – nemlich für die unterſten Glieder der Geſellſchaft.

Hieraus kann man im Vorbeigehn den Schluß machen; daß man ſehr gegen die Höflichkeit verſtoſſe, wenn man zu oft, und beſonders, wenn man zu vorteilhaft von Sich ſpricht. Denn, wenn man auch alle die rühmlichen Eigenſchaften beſäſſe, die man ausposaunet, ſo wäre es doch jederzeit eine Beleidigung für die Perſonen, mit denen man umgeht, ſie durch einen ſolchen angenommenen Ton gleich-

*) Ich rede menſchlich; denn eine wahrhafte Gröſſe auf dieſer Erde beſtehet nur in Einbildung.

Anm. d. Verf.

gleichſam unter ſich zu erniedrigen. Es müßten dann beſondere Vorfälle, oder äuſſere in die Sinne fallende Merkmale ein ſolches Betragen rechtfertigen. Die Verachtung bleibt allemal das empfindlichſte Unrecht, das man ausſtehet. Sie iſt am erſten fähig, die Geſellſchaft aufzulöſen. Nie dürfen wir hoffen, mit einem Menſchen, dem wir unſre Geringſchäzung gegen ihn zu erkennen geben, uns je genau verbinden zu können. Denn nichts mögen die Menſchen weniger ertragen, als wenn ſie der unterſte Theil des Körpers ſeyn ſollen, den ſie zuſammenſezen.

Die Neigung der Menſchen alſo, ſich einander äuſſerliche Artigkeitsbezeugungen zu ſagen, hält dem Hange nach Ehre, und Ruhm ſehr die Waage; und trägt ungemein viel zur Verſüſſung des Schmerzes bey, den alle die empfinden, welche in einem politiſchen Staatskörper die unterſten Glieder ſind. Es iſt mithin auſſer allem Zweifel, daß die gehörige Miſchung dieſer zwey Neigungen zur Unterhaltung der Geſellſchaften viel beitrage.

Jedoch findet ſich, ſo wie in der Freundſchaft, – beym Mitleiden, – bey dem Wohlwollen, und andern Tugenden, auch bey dieſer doppelten Neigung ein auſſerordentliches Verderben. Was die bürgerliche Geſellſchaft aufrecht erhalten ſollte, das iſt oft die Urſache ihrer Trennung, und Auflöſung; und – um von dem Hauptgegenſtand meiner Unterſuchung nicht abzuweichen, es iſt die Urſache der Fortpflanzung, und Mittheilung der Irthümer.

II. Dieſe Neigung beſtimmt uns, die Einfälle, und Gedanken unſrer Freunde zu billigen, und ſie durch falſche Lobeserhebungen zu hintergehen.

Unter allen der bürgerlichen Geſellſchaft unentbehrlichen Neigungen bringen uns die Freundſchaft, – die Gewogen-

wogenheit gegen andere, – die Erkenntlichkeit, – und überhaupt alle diejenigen am meiſten in Irthümer, welche uns bewegen, von andern in ihrer Gegenwart zu vortheilhaſt zu reden.

Wir ſchränken unſere Liebe nicht blos auf die Perſon unſerer Freunde ein; wir lieben mit ihnen alles, was ſie nur auf irgend einige Weiſe angehet. Da ſie aber gemeiniglich viel Leidenſchaft für die Vertheidigung ihrer Meinungen beweiſen; ſo bringen ſie uns unvermerkt dahin, ſie mit ihnen zu glauben, – ſie zu billigen, – ja ſie ſo gar mit mehr Hartnäckigkeit, und gröſſerem Eifer, als ſie ſelbſt thaten, zu vertheidigen. Wollten ſie ihnen zu angelegentlich das Wort reden, ſo würde es ſie eben nicht bey andern beliebt machen; hingegen uns kann man nicht tadeln, wenn wir ſie auch noch ſo ſehr vertheidigen. Bey ihnen würde es Eigenliebe heiſſen. Bey uns heißt es Großmuth.

Viele Gründe erwecken unſere Zuneigung zu andern Menſchen. Sie gefallen uns, aber ſie können uns zu gleicher Zeit wirkliche Dienſte thun. Die Aehnlichkeit ihrer Geſinnungen, ihrer Neigungen, – und ihrer Geſchäfte mit den unſrigen: – ihre Phyſiognomie, – ihr äuſſerliches, – ihre Tugend, – ihre Vermögensumſtände – die Achtung, und Liebe, welche ſie uns bezeugen, – die Dienſtleiſtungen, welche ſie uns erwieſen haben, oder die wir von ihnen noch erwarten, – und noch viele andere beſondere Gründe beſtimmen uns, ſie zu lieben. Wenn ſich alſo der Fall ereignet, daß einer unſrer Freunde, das heißt: daß ein Menſch, der mit uns einerley Neigungen hat, der wohl gebildet iſt, und gut zu ſprechen weiß, – den wir für tugendhaft, oder für einen Menſchen von groſſem Anſehn halten, – der uns Liebe, und Hochachtung erzeiget, – der uns einigen Dienſt erwieſen hat, oder von dem wir ihn noch erwarten, –

oder endlich, welchen wir anderer beſonderer Gründe wegen lieben: wenn es ſich etwa zuträget, daß dieſer Menſch irgend eine Meinung behauptet, ſo werden wir ihm augenblicklich Beifall geben, ohne daß wir dabey unſere eigene Vernunft nur im geringſten zu Rathe ziehen ſollten. Ohne uns darum zu bekümmern, ob ſeine Meinung mit der Wahrheit übereinſtimme, nehmen wir ſie an, und vertheidigen ſie, oft wider unſere beſſere Ueberzeugung; – lediglich darum, weil es die dunkle, und confuſe Begriffe unſers Verſtandes, weil es unſer verdorbenes Herz, und weil es die Vortheile ſo haben wollen, die wir aus dieſer falſchen Großmuth zu ziehen uns einbilden.

Beſondere Beiſpiele hierüber anzuführen, halte ich für überflüßig, da beinahe nicht eine einzige Stunde in Geſellſchaften vergehet, wo man deren nicht viele ſammlen kann, wenn man nur auf dieſelbe achtſam ſeyn will. Die Wahrheit iſt es nur ſelten, der man Beifall zuwinket, gemeiniglich ſind es die Freunde, welche wir lieben. Derjenige, welcher in der Geſellſchaft redet, iſt artig, und gefällig, – folglich hat er Recht. Wenn das nur wahrſcheinlich iſt, was er ſaget, ſo hält man es ſchon für die Wahrheit ſelbſt. Iſt ſeine Hypotheſe aber lächerlich und zu dreuſte gewagt, ſo wird ſie wenigſtens, als wahrſcheinlich ausgegeben. Er iſt ein Menſch, der mich liebt, – der mich hochſchätzt, der mir angenehme Dienſte erwieſen hat, oder ſie noch zu erweiſen im Stande iſt, – der meine Meinung bey andern Gelegenheiten vertheidigt hat: ich wäre alſo undankbar, und ſehr unverſchämt, wenn ich mich den ſeinigen widerſetzen, oder ihnen meinen Beifall vorenthalten wollte. So ſpielet man mit der Wahrheit. Wir gebrauchen ſie nach unſerm Eigennutz, und vertheidigen die falſchen Meinungen, die wir haben, gemeinſchaftlich.

Ein

Ein rechtſchafner Mann ſollte es keinesweges übel aufnehmen, wenn man ihn zu unterrichten, oder ſeine Kenntniſſe zu berichtigen ſuchet, wenn man nur die Regeln der Höflichkeit nicht aus den Augen ſetzet. Wenn alſo unſere Freunde darüber empfindlich würden, wenn wir ihnen mit Beſcheidenheit ihren Irthum vorſtellten, ſo müſten wir ſie ihre Eigenliebe, und ihre Irthümer ſelbſt verantworten laſſen, weil ſie es ſo haben wollen, und wir weder ihnen befehlen dürfen, noch ihre Denkungsart umſchaffen können.

Ein wahrer Freund wird nimmermehr die Irthümer ſeines Freundes billigen. Denn, wenn wir ohne Unterſchied ihre Meinungen vertheidigen, ſo thun wir ihnen mehr Schaden, als wir glauben. Unſere Lobeserhebungen, und Beifall macht ſie nur ſtolz, und beſtärket ſie in ihren Irthümern: – ſie kommen dann in einen Zuſtand, wo ſie der Verbeſſerung nicht mehr fähig ſind, ſie handeln, und entſcheiden nicht anders, als wären ſie untrüglich geworden.

Woher käme es wohl, daß die reicheren, die mächtigeren, die, ſo in groſſen Ehrenſtellen ſtehen, und überhaupt alle, ſo über andere erhaben ſind, ſich oft für untrüglich halten, und ſich ſo betragen, als wenn ſie mehr Verſtand hätten, als andere, die nur in der Niedrigkeit, oder in dem Mittelſtande leben, – woher käme es anders, als daher, daß man niederträchtig genug iſt, alle ihre Einfälle ohne dem geringſten Unterſchied gut zu heiſſen? unſere übertriebene Billigung deſſen, was unſere Freunde ſagen, überredet ſie folglich nach und nach, daß ſie mehr Verſtand hätten, als andere: – daher werden ſie dreiſte, unbehutſam, ſtolz, und können, ohne es gewahr zu werden, weit eher in die gröbſten, und gefährlichſten Irthümer gerathen.

Daher kommt es, daß uns unſere Feinde oft einen gröſſeren Dienſt erzeigen, und zur Aufklärung unſeres Verſtandes durch ihre Einwürfe oft mehr beitragen, als unſere

Freunde durch ihr vieles Lob zu thun nicht im Stande ſind; weil jene uns nöthigen, auf unſrer Hut zu ſeyn, und darauf, was wir behaupten, alle mögliche Aufmerkſamkeit zu wenden, welches beinahe ſchon ganz allein im Stande iſt, uns vor Irthümer zu bewahren. Unſere Freunde hingegen ſchläfern uns nur ein, und erwecken in uns ein ſo falſches Zutrauen zu uns ſelbſt, daß wir unwiſſend, und eitel werden. Nie ſollten wir alſo unſere Freunde bewundern, und ihre Meinungen blos aus Freundſchaft vertheidigen: aber nimmermehr müſten wir uns dann auch unſern Feinden blos aus Feindſchaft widerſetzen. Vielmehr wäre es unſere Pflicht, den Ton der Schmeicheley ſo wohl, als die Gabe des Widerſpruches abzulegen, und Aufrichtigkeit genug zu beſitzen, die Evidenz, und die Wahrheit da anzunehmen, wo wir ſie finden.

Ueberdem ſollten wir auch wohl bedenken, daß die mehreſten Menſchen uns blos aus einem natürlichen Hang Schmeicheleien, oder andere verbindliche Bezeugungen machen, um den Anſchein eines groſſen Verſtandes zu haben, oder um den Beifall andrer zu erlangen, oder aus Hofnung, einer ähnlichen Schmeicheley, oder endlich aus einer gewiſſen Art von Spottſucht, und Bosheit. Wenn wir das vor Augen behielten, würden wir uns niemals durch das, was ſie ſagen, einſchläfern laſſen. Erfahren wir es nicht alle Tage, daß Leute, die ſich nicht einmal einander kennen, ſich demohngeachtet bis zu den Wolken gleichſam erheben, – daß ſie es ſchon den erſten Tag thun, da ſie ſich ſehen, und zum erſtenmale ſprechen? was iſt gewöhnlicher, als Leute zu erblicken, welche einen Mann, der etwa einen öffentlichen Vortrag gehalten hat, ganz übertrieben loben, und in eine ſo ungeheure Verwunderung über ihn ausbrechen, ſo gar in der Gegenwart derer, mit denen ſie ſich kurz vorhero über eben denſelben Mann luſtig gemacht hatten. Wenn jemand

Be-

Bewunderung mit den Händen zuklatſchet, oder wenn er über Dinge, die er nicht einmal verſtehet, blaß, und voller Erſtaunen da ſteht: ſo wird das keinen richtigen Beweis abgeben, das, was der Mann ſaget, ſey etwas wunderbares; vielmehr wird es ſo viel beweiſen, daß er unter ſeinen Zuhörern Schmeichler, daß er Freunde, – vielleicht auch, daß er Feinde habe, welche ſich über ihn beluſtigen. Vielleicht redet er auf eine einnehmende Weiſe, vielleicht iſt er reich, und mächtig, oder, wenn man es ſo haben will, ſo iſt es ein Kennzeichen, das, was er ſagt, gründe ſich auf die dunkle, und verwirrte, aber ſehr auffallende und angenehme Begriffe unſrer Sinne, oder verrate ein groſſes Feuer der Einbildungskraft. Denn es bleibt doch nur ein ſehr ſeltener Fall, die Wahrheit zu loben, – aber häufig genug iſt es, der Freundſchaft, den Reichthümern, – und der Wahrſcheinlichkeit eine Lobrede zu halten.

Vielleicht wird man nun noch erwarten, daß, da ich von den Neigungen der Geiſter im allgemeinen geredet habe, ich mich nun auch in eine genaue Abſchilderung der beſonderen Bewegungen einlaſſen werde, welche bey der Gegenwart des Guten und Böſen zu entſtehen pflegen. Oder; daß ich nun die Natur der Liebe, – des Haſſes, – der Freude, – der Traurigkeit, überhaupt aller intellektuellen Leidenſchaften, der allgemeinen, und der beſonderen, der zuſammengeſetzten, und der einfachen erklären würde. Aber ich habe mich nirgends anheiſchig gemacht, alle und jede Bewegung der Geiſter zu erörtern.

Ich werde ſehr zufrieden ſeyn, wenn man meinen Hauptendzweck, und Plan in dieſem Werke von der Unterſuchung der Wahrheit nicht verkennen will, daß ich nemlich auf die Schwäche und Unwiſſenheit unſers Verſtandes die Menſchen aufmerkſam machen, und zeigen wollte, wie wir alle dem Irthum, und der Sünde unterworfen ſind. Ich

habe

habe es ſchon geſagt; und ich wiederhole es noch einmal; vielleicht daß man ſich deſſen dann wieder erinnert. Es iſt nie meine Abſicht geweſen, die Natur des menſchlichen Geiſtes bis auf den Grund zu erforſchen. Ich muſte nur hie und da etwas ſagen, um die Irthümer in ihren Quellen aufzuſuchen – um ſie in gehörige Ordnung zu ſtellen, und auseinander zu ſetzen; mit einem Worte, um mich verſtändlich zu machen. Wenn alſo die Gränzen überſchritten ſind, die ich mir gemachet habe: ſo kommt es vielleicht blos daher, daß ich neue Dinge ſagte, die mir von Folge zu ſeyn ſchienen, von welchen ich auch glaubte, daß man ſie mit Vergnügen leſen könnte. Vielleicht habe ich mich geirret. Ich muſte aber doch dieſe gute Meinung für mich ſelbſt haben, um mit Freimüthigkeit ſchreiben zu können; denn wer wird wohl je öffentlich auftreten, und reden, wenn er ſich nicht auf Zuhörer Rechnung machen kann? Es iſt wahr, ich habe vieles geſagt, was nicht ſo zu meiner Abſicht gehörte, als die Unterſuchung der Bewegungen der Seele; ich geſtehe es; – indeſſen will ich doch nicht gern mich feſſeln laſſen, wenn ich mir auch noch eine ſo ſyſtematiſche Ordnung gemacht habe. Ich habe mir eine Ordnung gemacht, um deſto ſichrer einem Leitfaden zu folgen; aber ich glaube mir ſelbſt die Freiheit zu vergönnen, in meiner Laufbahn den Kopf überall hinzuwenden, ob ich etwas der Betrachtung würdiges entdecken mögte. Ich verſtatte mir ſo gar manchmal eine kleine Entfernung von dem Wege, um zu ruhen: wenn ich mich nur nicht verirre. Es ſey einem jeden erlaubt, weiter vorwärts zu gehen, wer mit mir nicht ruhen will. Er kann das Blatt nur umwenden. Sollte es ihm aber misfallen, ſo bedenke er, daß viele, die mit mir geruhet haben, eben dadurch geſtärkt ihre Reiſe glücklicher geendigt haben.

Ende des zweiten Bandes.

Verbeſſerungen zum erſten Bande.

S. Vorrede.

XIV Zeile 9 bartariſch, lies barbariſch
XXI Z. 9 von l. an
XXII Z. 19 baß, l. daß
XXIII Z. 37 verzehrte, l. vermehrte
XXVII Z. 26 Racklaͤßigkeit, l. Nachlaͤßigkeit
XXXI Z. 40 Luſt, l. Luſt
XXXII Z. 21 richtigſte, l. wichtigſte

S. 6 Z. 2 den Willen, l. der Wille
— 7 Z. 14 wuͤrden wir alle, l. wuͤrden wir demohnerachtet alle
— 12 Z. 23 auf alles gute, l. zu allem Guten
— 19 Anm. Z. 12 Geſetz, l. Gefolg
— 32 Z. 29 den anderm l. dem andern
— — — 30 und in l. und ihm in
— 38 Z. 11 Schluͤſſen, l. Schlieſſen
— 44 Anm. Z. 24 limittiren, l. limitiren
— 45 Z. 3 allgemeine, l. allgemein
— 46 Z. 14 getrofnen, l. getroffenen
— 47 Z. 11 alle Unordnung, l. alle die Unordnung
— 47 Anm. Z. 2 der wirkenden, l. die wirkende
— 47 Anm. Z. 7 mußte, l. muͤßte
— 51 Z. 29 da, l. daß
— 55 Anm. Z. 8 und witzig, l. und witzig ſind
— 85 Z. 26 den, l. der
— 88 Z. 31 einnehmen, l. lang ſcheinen
— 113 Z. 25 Erſchuͤtterung demſelben, l. Erſchuͤtterung ſich demſelben
— 116 Z. 8 im Gehirne auch, l. im Gehirne es auch
— 118 Z. 25 Freunde, l. Freude
— 132 Z. 25 noͤthig, wenn, l. noͤthig, daß, wenn
— 152 Z. 1 da, l. die
— 152 Z. 8 nur, l. mir
— 159 Z. 22 das, l. dem,
— — Z. 22 ihm, l. ihr,
— 160 Z. 9 Satz, ausgemachter, l. Satz eine ausgemachte
— 161 Z. 3 Salzes, ſind beide, l. Salzes, und ſo ſind beide
— 162 Z. 11 die, l. Die
— 164 Z. 23 oder Salztheile, l. oder der Salztheile
— 169 Anm. Z. 9 Zeichnis, l. Zeugnis

— 172 Z. 26 ſich, l. ſie
— 175 Z. 14 vergeſſen, der, l. vergeſſen. Der
— 179 Z. 26 folgem, l. folgen
— 191 Z. 24 welche, l. welches
— 192 Z. 22 und ihrer, l. und gegen ihre
— 197 Z. 14 in der, l. und die
— 210 Z. 14 Gedanken der Zeit, l. Gedanken in der Zeit
— 212 Z. 30 ſie, l. ihn
— 218 Z. 22 welche, wenn ſie gebogen ſind behalten ſie, l. welche, wenn ſie nach einer gewiſſen Richtung gebogen ſind, dieſelbe Leichtigkeit von neuem gebogen zu werden, behalten, bleibt auch bey dieſen
— 220 Z. 32 daß folglich deren kein Zweifel mehr übrig ſey, ſo iſt folglich daran kein Zweifel mehr übrig
— 221 Z. 3 aufzuwärmen, l. aufzuſchwellen
— 230 Z. 3 den, l. die
— 241 Anm. Z. 1 Kezzio, l. Rizzio
— 248 Z. 24 verband, wie, l. verband, denn, wie
— 248 Z. 25 ohnmöglich, l. leicht möglich
— 250 Z. 3 doch, l. auch
— 255 Z. 24 abſtrakſten, l. abſtrakteſten
— 258 Z. 20 allem, l. dem
— 260 Z. 20 ſie, l. ſo
— 261 Z. 4 durchdenken, l. durchzudenken
— 271 Anm. Z. 9 E * * l. L * *
— 273 Z. 22 der, l. die
— 275 Z. 19 das, l. dem
— 278 Z. 18 Irthum loszumachen, l. Irthum ſich loszumachen
— 282 Z. 12 Mine ſich, l. Mine
— 282 Z. 29 das, l. dem
— 284 Anm. Z. 8 gehört, l. gehören
— 288 Z. 4 belag, l. belang
— 288 Z. 21 ſich, l. nicht
— 292 Z. 7 ihren Geſchäften, l. ihre Geſchäfte
— 293 Z. 26 unverantwortliche, l. unverantwortlichſte
— 307 Z. 26 faſt, l. feſt
— 323 Z. 26 Ethuſiaſten, l. Enthuſiaſten

Malebranche, Nicolas, / Ulrich, Johann Heinrich Friedrich, / Paalzow, Christian Ludwig,

Malebranche von der Wahrheit, oder von der Natur des menschlichen Geistes und dem Gebrauch seiner Fähigkeiten um Irthümer in Wissenschaften zu vermeiden sechs Bücher
Bd.: Zweiter Band

1777

Coburg, Landesbibliothek -- B II 4/14(2)
urn:nbn:de:bvb:12-bsb11915928-4